Santiago M. Ramírez

La prudencia

EDICIONES PALABRA
MADRID

Aristóteles estudió la prudencia acertando en su verdadero carácter de saber práctico, normativo de todo el comportamiento humano. Santo Tomás de Aquino completó el estudio del Sabio y, después de él, durante muchos siglos, no hubo tentativas de mayor profundización o ampliación en el estudio de esta virtud fundamental, la primera y principal de las cardinales, alma y forma de toda la vida moral, reguladora de todo el comportamiento humano digno del hombre. En este sentido el estudio del P. Ramírez resulta excepcional, aún siendo continuidad de la línea aristotélico-tomista.

También es verdad que no es lo mismo el conocimiento ético-teológico de la prudencia (ciencia especulativa) que la virtud de la prudencia viva y operante en la vida del individuo y de la comunidad; pero un desconocimiento o, lo que es peor, una idea falsa de la prudencia o del criterio del obrar honesto resultan funestos para la existencia del hábito prudencial en la persona y en la sociedad. Nuestro tiempo se ha hecho muy sensible a las exigencias de la segunda de las virtudes cardinales –la justicia–, pero no así a las de la prudencia, que precede y da auténtico sentido a la justicia, como a las demás virtudes morales. La descristianización del mundo occidental tiene aquí una de sus raices.

Pero aún sin referirnos a estos sectores descristianizados, dentro del pensamiento católico la teología de la prudencia ha perdido vigencia o sufrido desenfoque. Ha perdido vigencia, por ejemplo, en la moral casuística con la apelación a las reglas de los sistemas morales de conciencia para dilucidar situaciones problemáticas: todo un recetario frío e impersonal (de estilo legal, en la mayoría de los casos) como sucedáneo integral de la conciencia prudencial. Ha perdido también vigencia en la "moral de la situación" al sustraer en su dictamen racional alimentado de los principios de la sindéresis de la ciencia moral y de los impulsos más nobles del corazón humano, las vivencias concretas y variables de cada cual, convirtiendo los hechos en normas de sí mismos reduciendo la conciencia moral (acto de la prudencia) a la conciencia psicológica.

El desenfoque se ha hecho y se hace especialmente sensible en el orden sociopolítico. Santo Tomás había prestado atención a la pseudoprudencia que es la "prudencia de la carne" y a su servidora la astucia. No obstante, la dilatada escuela de Maquiavelo entiende y practica la prudencia en ese sentido, con explicable exito. Esta pseudoprudencia restó prestigio a la noble virtud cardinal, que no puede ser astuta o interesada; que prefiere serlo, aunque sea con heroísmo, más que parecerlo a la mirada frívola de la gente.

El análisis psicológico-moral de la interdependencia de lo intelectual y de lo afectivo en la formación del dictamen prudencial (capítulo 5) puede decirse que es único en calidad y extensión en la historia de la Teología. Sin caer en el determinismo psicológico de la situación afectiva, la recta razón prudencial tiene que habérselas vital y continuamente con el corazón, porque **qualis unusquisque est, talis finis videtur ei** (según es cada uno, así le parece a él el fin). Ramírez sabe como nadie completar a Santo Tomás en su propia línea y, a ser posible, con sus propias palabras tomadas de otros lugares.

La publicación de este magnífico tratado de Santiago Ramírez, O.P., sobre la naturaleza o esencia de la prudencia personal pretende ayudar a conocer y valorar esta gran virtud, rectora de toda la vida moral.

Ediciones Palabra se honra en publicar este manuscrito que el P. Santiago Ramírez dejó inédito al morir en 1967.

Santiago M. Ramírez

La prudencia

Segunda edición

EDICIONES PALABRA
MADRID

© SANTIAGO M. RAMIREZ-1979
© EDICIONES PALABRA, S.A.-1979
Hermosilla, 22 - Madrid-1

Con licencia eclesiástica
Printed in Spain
I.S.B.N.: 84-7118-141-X
Depósito Legal: M-34.892-1981

Artes Gráficas Esfera, San Romualdo, 26 - Madrid-17

PRESENTACION

La prudencia ha tenido desigual fortuna en la historia del pensamiento. Cierto que con Aristóteles adquirió autonomía intelectual como saber práctico, normativo de todo el comportamiento humano, en contraposición al arte, a la ciencia y al voluntarismo irracional. Santo Tomás completó la imagen del sabio bíblico (hombre prudente) con la normativa patrística de la vida santa y los amplios cuadros de la frónesis *aristotélica, dándonos un tratado magnífico de prudencia, articulado en diez amplias cuestiones de la Suma Teológica (II-II, 47-56). La amplitud y meticulosidad del análisis antropológico-moral del tratado tomista ahorraron por muchos siglos tentativas de mayor profundización o ampliación en el estudio de esta virtud fundamental, la primera y principal de las cardinales, alma y forma de toda la vida moral, reguladora de todo el comportamiento humano digno del hombre. En este sentido el estudio de Ramírez resulta excepcional, bien que sea en continuidad con la línea aristotélica-tomista.*

También es verdad que no es lo mismo el conocimiento ético-teológico de la prudencia (ciencia especulativa) que la virtud de la prudencia viva y operante en la vida del individuo y de la comunidad; pero un desconocimiento o, lo que es peor, una

idea falsa de la prudencia o del criterio del obrar honesto resultan funestos para la existencia del hábito prudencial en la persona y en la sociedad. Nuestro tiempo se ha hecho muy sensible a las exigencias de la segunda de las virtudes cardinales —la justicia—, pero no así a las de la prudencia, que precede y da auténtico sentido a la justicia, como a las demás virtudes morales. La descristianización del mundo occidental tiene aquí una de sus raíces.

Porque la prudencia ha perdido sentido— y éste es su infortunio— para el liberalismo individualista (alérgico a las normas morales), para el liberalismo democrático (voluntad soberana del pueblo, a lo Rousseau), para el individualismo axiológico (conciencia personal como última instancia), para el antropocentrismo agnóstico (el hombre sin Dios, autonomía sin heteronomía), para el determinismo positivista y para el materialismo.

Pero aun sin referirnos a estos sectores descristianizados, dentro del pensamiento católico la teología de la prudencia ha perdido vigencia o sufrido desenfoque. Ha perdido vigencia, por ejemplo, en la moral casuística con la apelación a las reglas de los sistemas morales de conciencia para dilucidar situaciones problemáticas: todo un recetario frío e impersonal (de estilo legal, en la mayoría de los casos) como sucedáneo integral de la conciencia prudencial. Ha perdido también vigencia en la "moral de la situación" al sustraer a su dictamen racional, alimentado de los principios de la sindéresis, de la ciencia moral y de los impulsos más nobles del corazón humano, las vivencias concretas y variables de cada cual, convirtiendo los hechos en normas de sí mismos, reduciendo la conciencia moral (acto de la prudencia) a la conciencia psicológica. "La última

decisión del hombre, según ellos (los partidarios de la "moral de la situación") no depende, como lo enseña la ética objetiva en los autores de mayor cuantía, de la aplicación de la ley objetiva a cada caso particular, atendidas y ponderadas las peculiares circunstancias de la situación según las reglas de la prudencia, sino de aquel inmediato e interno juicio". Así veía las cosas Pío XII el 2 de febrero de 1956. Veinte años más tarde (4-3-1976) Pablo VI sigue observando que "la espontaneidad parece ser el derecho fundamental de la acción humana. Triunfa Rousseau. La espontaneidad se ha fomentado, en primer lugar, por las exigencias de la conciencia personal; sin percatarse muchas veces de que la conciencia psicológica ha prevalecido sobre la conciencia moral, privando a ésta de su visión sobre la obligación intrínseca y extrínseca que la debe guiar; y de ahí la explosión de una libertad ciega, de un instinto pasional, de una delincuencia desenfrenada; de ahí, en suma, la abdicación de la voluntad inteligente y verdaderamente responsable".

El desenfoque se ha hecho y se hace especialmente sensible en el orden sociopolítico. Santo Tomás había prestado atención a la pseudoprudencia que es la "prudencia de la carne" y a su servidora la astucia. No obstante, la dilatada escuela de Maquiavelo entiende y practica la prudencia en ese sentido, con explicable éxito. Esta pseudoprudencia restó prestigio a la noble virtud cardinal, que no puede ser astuta o interesada; que prefiere serlo, aunque sea con heroísmo, más que parecerlo a la mirada frívola de la gente.

La publicación de este magnífico tratado de Santiago Ramírez, O. P., sobre la naturaleza o esencia de la prudencia personal pretende ayudar a conocer

y valorar esta gran virtud, rectora de toda la vida moral. Pienso que aquí está la clave de la educación de la conciencia, de la moral casuística, de la humanización de la política, de la comprensión de las demás virtudes morales —definidas por el "medio prudencial" en sus propias materias—.

El análisis psicológico-moral de la interdependencia de lo intelectual y de lo afectivo en la formación del dictamen prudencial (capítulo 5) creo que es único en calidad y extensión en la historia de la Teología. Sin caer en el determinismo psicológico de la situación afectiva, la recta razón prudencial tiene que habérselas vital y continuamente con el corazón, porque "qualis unusquisque est, talis finis videtur ei" (según es cada uno, así le parece a él el fin). Ramírez sabe como nadie completar a Santo Tomás en su propia línea y, a ser posible, con sus propias palabras tomadas de otros lugares.

No se trata de su tratado completo De prudentia. *Este constituye el tomo XIII de su* Opera omnia *que edita el C.S.I.C. de Madrid, en latín. Lo que se ofrece aquí es parte de una reelaboración que había emprendido posteriormente y que quedó interrumpida en el comentario al artículo séptimo de la cuestión primera de Santo Tomás sobre la prudencia. Los artículos 8-9 los tomo de su tratado completo, para redondear la parte referente a la naturaleza de la prudencia personal.*

A pesar de la limitación temática, se trata de la parte fundamental y de mayor calado teológico; también la más fecunda en consecuencia: realmente la prudencia personal es la base de la prudencia comunitaria, y el estudio de su esencia da sentido al análisis de sus partes, al estudio de su evolución

perfectiva o involución viciosa, y al de su obligatoriedad.

La división en capítulos es del autor, excepto el capítulo V, cuyo título he intercalado yo. La numeración de artículos corresponde a la cuestión 47 de Santo Tomás. Por mi parte he procurado numerar el texto conforme a los sucesivos pasos del pensamiento, y he traducido al castellano todos los textos latinos. En lo demás la obra es fiel al manuscrito que me dejó el autor al morir en 1967.

VICTORINO RODRIGUEZ, O. P.

INDICE

Pág.

PRESENTACION 7
NATURALEZA DE LA PRUDENCIA PERSONAL 13
CAPITULO I
SU GENERO PROXIMO 15
art. 1.— Sujeto psíquico o facultad de la prudencia ... 15
art. 2.— Naturaleza práctica de la prudencia 35
art. 3.— Alcance universal-particular de la prudencia . 44
art. 4.— Naturaleza virtuosa de la prudencia 51
CAPITULO II
SU DIFERENCIA ULTIMA 59
art. 5.— Diferencia específica de la prudencia respecto de las virtudes intelectuales y puramente morales 64
CAPITULO III
SU DEFINICION ESENCIAL 87
CAPITULO IV
EL OFICIO O FUNCION PROPIA DE LA PRUDENCIA 95
art. 6.— La prudencia no señala el fin a las virtudes morales, sino los medios 96
art. 7.— La medida prudencial de las virtudes morales 99
CAPITULO V
PROCESO PSICOLOGICO-MORAL DE LA FUNCION PRUDENCIAL 103
A. Sentido del "medio" de la virtud 103
B. Condición analógica del medio de la virtud 107
C. Significado de la "recta razón" 111

D. Indiferencia de la verdad y de la bondad, y de sus nombres 115
E. Analogía de la rectitud dicha de la prudencia y dicha de las demás virtudes 122
F. Analogía de la certeza dicha de la prudencia y de las demás virtudes 138
G. La verdad o rectitud y la certeza propios de la prudencia 142
H. Interferencia causal entre la recta razón prudencial y el apetito recto sin círculo vicioso 154
a) Aparente círculo vicioso y solución parcial 157
b) Solución completa del problema 160
c) Mútua dependencia de la recta elección y de la razón prudencial sin círculo vicioso en la causalidad 171
d) Caso concreto del problema general de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad 194
e) Certeza intelectual-afectiva de la prudencia 198
CAPITULO VI
LOS ACTOS PROPIOS DE LA PRUDENCIA 211
art. 8.— El imperio o precepto, acto propio y principal de la prudencia 211
art. 9.— La solicitud, acto secundario de prudencia ... 213

Esta segunda edición de la Prudencia, se acabó de imprimir el día 21 de Septiembre de 1982, festividad de San Mateo, Apóstol y Evangelista en Graficas Esfera, San Romualdo, 26. Madrid-17.

NATURALEZA DE LA PRUDENCIA PERSONAL
(Comentario a la Suma Teológica, II-II, 47, 1-9)

1. Un hábito operativo, como es la virtud de la prudencia, no es perfectamente inteligible ni definible sino en relación a la naturaleza de su propio sujeto psíquico —potencia del alma en que reside— y de su propio objeto material y formal, captado por su propio acto[1]. Lo referente al propio sujeto psíquico y al objeto material fundamenta su género próximo, mientras que lo perteneciente al objeto formal cimenta su diferencia última: elementos ambos que integran su definición esencial.

[1] SANTO TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, 49, 4; 55, 2; 56, 1; II-II, 4, 1.

Capítulo I

SU GENERO PROXIMO
(Art. 1-4)

2. El género, por ser algo esencialmente potencial e indeterminado, corresponde a la materia o cuasi materia de la cosa que se pretende definir. La virtud de la prudencia, por ser un hábito o cualidad puramente espiritual, no consta de materia propiamente dicha *ex qua*; pero exige y postula una cuasi materia analógica *in qua* y *circam quam*, que es un propio sujeto psíquico y su objeto material.

Art. 1.— Sujeto psíquico o facultad de la prudencia

3. ¿Cómo averiguar la potencia del alma en que propia e inmediatamente reside el hábito de esta virtud? Por sus actos. Porque el acto de un hábito operativo es producido a la vez por éste y por la potencia del alma en que reside. Y sabido es que es uno mismo el sujeto psíquico del acto y del hábito operativo.

4. Pues bien, ese acto nos lo indican y señalan las mismas palabras con que se denomina esa virtud, que son *prudencia* y *discreción,* tanto en su significación etimológica como en la usual o corriente.

5. La palabra *prudencia* es una contracción de *providencia*; es la misma palabra providencia sincopada. Lo advirtió ya Cicerón: "virtud que *ex providendo* se llama *prudencia*" [2]; "que tomó este nombre *ex providendo*" [3], usando ambas palabras como sinónimas: "a los que podemos llamar prudentes, esto es, *providentes*" [4]; "por la misma causa puede llamarse correctamente tanto prudencia como providencia" [5]. Al hijo de Arpino hace eco S. Isidoro: "prudente, como si se dijese *providente*, útil ordenador de las cosas futuras" [6]. Y a ambos Santo Tomás: "*el nombre mismo de prudencia se toma de providencia,* como de su principal parte" [7].

La lengua griega, más rica y matizada, emplea dos palabras diferentes: *πρόνοια*, que Cicerón traduce por *providentia*; y *φρόνησις*, que vierte por *prudentia* [8]. Traducción por una palabra latina equivalente, porque *πρόνοια* —de *πρό* —*νόος*, *νόησις*, *γνῶσις* —es literalmente *πρόγνωσις*, *prognosis,* preconocimiento, conocimiento previo o anticipado, que el latín precisa por *visión*: pro-videntia, prae-videntia = *pre-visión*. Visión anticipada, que connota

---

[2] TULIO CICERON, *De Legibus*, I, cap. 23, Opera, ed. J. de Olivet, t. III, p. 182, Ginebra 1798.

[3] *De República*, VI, fragmenta, t. III, p. 545.

[4] *De Divinatione*, I, cap. 49, t. III, p. 50.

[5] *De natura deorum*, II, cap. 22, t. II, 574.

[6] S. ISIDORO, *I Differentiarum sive de proprietate sermonum,* litt. P., n. 421, ML. 83, 52).

[7] SANTO TOMAS, *Suma Teológica,* II-II, 49, 6 ad 1.

[8] "La *πρόνοια* de los estoicos, que en latín podemos decir *providencia*" (TULIO CICERON, *I De natura deorum*, cap. 8, t. II, p. 507. Cf. *II De natura deorum,* cap. 29, p. 580). "Pues la prudencia, que los griegos llaman *φρονησιν* entendemos que es distinta de la sabiduría "(TULIO CICERON, *I De Officiis,* cap. 43, t. III, p. 322). Su amigo VARRON opinaba que *providere* se deriva de *προιδεῖν* que es, como es sabido, el infinitivo aoristo del verbo *προοραω* (de *προ* delante, y *οραω*, ver), es decir, ver antes, prever (*De lingua latina,* lib. VI. n. 10, & 96, ed. A. Spengel, p. 111. Berlin 1885).

afecto de precaución y de protección contra un mal probable o posible. Conocimiento *intensivamente* perfecto, por *visión*, y completamente anticipado, *desde lejos*, a larga distancia, mucho antes de que ocurra el peligro, como indica el adverbio griego y latino, πρό, *pro*, equivalente al adverbio πόρρω, *porro*.

Por eso escribe San Agustín: "se dice prudente por ser *porro videns*. Si prudente es el que ve desde lejos (*porro videns*), por la fe se ve desde lejos; pues lo que está delante de los pies se ve con los ojos" [9]. Y de la ciencia divina, por la que Dios tiene todas las cosas presentes desde la eternidad, dice Boecio que se debe llamar *providencia* más bien que presciencia, porque para Dios no hay nada futuro, sino que desde muy lejos, esto es, desde la cúspide de su eternidad penetra todas las cosas temporales: *porro videns* [10]. Pero respecto de nuestro conocimiento humano hay que tener en cuenta la temporalidad y sus diferencias, que son lo pasado, lo presente y lo futuro. Lo pasado es objeto de la memoria; lo presente, de la inteligencia; y lo futuro, de la providencia, cuya previsión o conjetura se funda en la experiencia de lo pasado y de lo presente, pues lo uno suele ser semejante a lo otro. La prudencia presupone e incluye la memoria y la inteligencia,

[9] S. AGUSTIN, *Enarratio in Psalm. 73*, n. 25, ML. 36, 945. E igual S. ISIDORO, *X Etymol.*, litt. P., n. 201, ed. W. M. Linsay, Oxford 1911, a quien cita SANTO TOMAS en el artículo primero de II-II, q. 47.

[10] "Así pues, juzgarás más rectamente si piensas que la previsión (*praevidentia*) que todo lo distingue, no es una presciencia (*praescientia*) como del futuro, sino ciencia de la presencia indeficiente. De ahí que más bien que previsión (praevidentia) se diga *providencia*, porque ve desde lejos, como desde la alta cúspide de todas las cosas, todo lo que ocurre aquí abajo "(BOECIO, *De consolatione philosophiae*, Lib. V, prosa 6, nn. 16-18, ed. G. Weienberger. Leipzig 1934. SANTO TOMAS conocía este texto y lo cita en II-II, 49, 6. obj. 1; y en *I Sent.*, dist. 39, q. 2, art. 1, obj. 1).

que utiliza para prever y disponer lo futuro por la providencia, siendo esta previsión y disposición lo principal y específico de la prudencia. De ahí esta explicación ciceroniana de la palabra providencia: "la providencia (pro-videntia) es por la que *se ve algo futuro antes que sea hecho*"[11].

Todo esto da la simple etimología de la palabra πρόνοια, providencia, prudencia: "de modo que el prudente, por la semejanza de otros hechos, razone rectamente sobre lo que es necesario hacer; de ahí que necesite de experiencia y tiempo, para que a la vista de las cosas que ocurrieron, y que tiene en la memoria, y de las que actualmente ve, provea de las cosas futuras"[12]. "Pues la providencia es la parte principal de la prudencia, a la cual se ordenan las otras dos partes, es decir la memoria del pasado y la inteligencia del presente, en cuanto que *por el recuerdo del pasado y la inteligencia del presente estudiamos la previsión del futuro*"[13].

Muy bien lo ha dicho Cervantes: "Los varones prudentes, por los casos pasados y por los presentes juzgan los que están por venir"[14].

Conocimiento de lo futuro a partir del conocimiento de lo pasado y de lo presente. Por ser *conocimiento*, es evidente que pertenece a una *potencia cognoscitiva,* no a una potencia apetitiva, según el aforismo: "es necesario que la potencia verse sobre lo mismo que la operación"[15]. Y si no

---

[11] TULIO CICERON, *De Inventione Rhetorica,* II, cap. 53, ed. cit., t. I, p. 118.

[12] SANTO TOMAS, *III Sent.*, dist. 33, q. 3, art. 1, qla. 1. ed. F. Moos, n. 270.

[13] *Suma Teológica,* I, 22, 1.

[14] CERVANTES, *Persiles y Segismunda,* lib. 2, cap. 8, ed. de la Real Academia Española, facsímil de las primitivas impresiones, t. VI, p. 77. Madrid 1917.

[15] SANTO TOMAS, I, 77, 5. 0 como se expresa en otro lugar: "de lo

fuera más que un conocimiento *absoluto* de lo presente o de lo pasado, bastaría una potencia sensitiva interior-la memoria, que es de lo pasado —o exterior— cualquier sentido externo, como la vista o el oido, que son de lo presente—; pero se trata de un conocimiento *comparativo* de lo pasado y de lo presente para prever y disponer de lo *futuro*, lo cual es propio de una potencia *racional*, porque la comparación de lo presente con lo pasado y de ambos con lo futuro implica un cierto *discurso*, lo mismo que la *deducción* de lo que ha de suceder por lo que de hecho ocurre al presente y por lo que ha sucedido en el pasado. Y, además, importa una cierta *abstracción y universalidad*, porque lo futuro en cuanto tal no existe ni ha existido todavía, ni ha entrado consiguientemente por ningún sentido. Es, por tanto, semejante conocimiento propio de una potencia cognoscitiva anorgánica o espiritual, que no es otra sino el entendimiento o razón.

6. El mismo resultado da la etimología de *φρόνησις, pensamiento firme y concluso* en orden a conseguir algún bien o evitar algún mal, pues esa palabra expresa el matiz de defensa y protección. Su raíz *φραγ*, como se echa de ver en el verbo *φράσσω*, significa apretar una cosa con otra, encerrarla, envolverla, protegerla, al mismo tiempo que la pone aparte y separada para mejor defenderla; y muy particularmente en *διάφραγμα*, membrana que envuelve y protege el corazón a la vez que lo separa de otras vísceras. De donde *φρήν* vino luego a significar el corazón mismo, el alma, la mente, como sede y raíz de nuestros afectos y pensamientos, de nuestra vida humana; y su derivado *φρονεῖν* —de donde *φρόνησις*—, pensar con afecto, y de una manera conclusa y decidida, una cosa o un negocio para

defenderlo y protegerlo a toda costa. No se trata de una simple veleidad ni de un pensamiento superficial y pasajero, sino de una verdadera preocupación que pone en juego todo el afecto y todo el pensamiento para conseguirlo.

Por eso tambien *φροντίς*, de *φροντίζω*, significa hondo pensamiento, preocupación intensa, sumo cuidado de algo o de alguien. Y su derivado latino *frons* —de donde el castellano *frente*— expresa el órgano y la sede de los cuidados, preocupaciones y pensamientos.

Así, pues, *φρόνησις* significa, según su valor etimológico, un pensamiento o un juicio maduro, ponderado, cuerdo, mesurado, no improvisado ni precipitado, en orden a evitar un mal o conseguir un bien en el que el hombre pone todo su empeño. Y esto, evidentemente, es un *acto de la razón*, no del sentido ni del apetito.

Sentido que conserva y desarrolla igualmente esa palabra en el uso corriente del lenguaje vulgar y en el técnico de los filósofos, como puede verse en Sófocles e Isócrates, en Sócrates, Platón, Aristóteles, los estoicos y Plutarco. Platón la junta con *ἐπιστήμη* y con *νοῦς*; Plutarco, con *ψυχή*; Lucrecio de Samosata, con *διάνοια*, como términos afines o sinónimos [16].

E incluso llegaron a exagerar ese carácter intelectualista. Sócrates llegó a reducir todas las virtudes a prudencia, y ésta a la ciencia o sabiduría, viniendo a ser sinónimos para él *φρόνησις*, *ἐπιστήμη* y *σοφία* [17].

---

que es el acto, de ello la potencia" (*I Sent.*, dist. 7, q. 1, art. 2, arg. 1 sed contra); "de lo que es la potencia, de ello es el acto, y a la inversa" (*II Sent.*, dist. 25, art. 1, obj. 1).

[16] Véanse referencias en M. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, ad v.

[17] Cfr. JENOFONTE, *Memorabilia*, III, 9, 5; PLATON, *Laches*, 194D; ARISTOTELES, *Magna Moralia*, I, 1; *Ethica Eudem.*, I, 5; *Ethica*

Platón le siguió en sus primeros diálogos; y, aunque más tarde moderó ese intelectualismo, conservó siempre el carácter racional de la prudencia[18]. Aristón de Chio, Zenón, Crisipo, Panecio y Andrónico definen siempre la φρόνησις por ἐπιστήμη[19], llegando Crisipo a llamarla una virtud θεωρηματική[20]. E igualmente Cicerón y Séneca entre los latinos, siguiendo a los estoicos, la llaman *scientia* y *sapientia*[21]; y a su imitación, San Ambrosio y San Agustín[22].

En suma, hombre prudente entre los latinos equivale a hombre agudo, hábil, competente, perito, docto, sabio[23]. Lo mismo ocurre en castellano y en otras lenguas.

En cuanto a la πρόνοια, sabido es que los estoicos la llamaban el alma y la mente del mundo[24].

7. Otra palabra con que se designa esta virtud es

Nicom., VI, 3. Véase R. SIMETERRE, *La théorie socratique de la vertu-science selon les "Memorables" de Xénophon.* París 1938.

[18] Cfr. W. JAEGHER, *Aristóteles,* traducción italiana de G. Calogero, p. 100-103, 108-110, 324-327, 578-579, Florencia 1935; H. VAN LIESHOUT, *La théorie plotinienne de la vertu,* p. 9-15, Fribourg 1926; H. MEYER, *Platón und die aristotelische Ethik,* München 1919.

[19] J. VON ARNIM, *Veterum Stoicorum fragmenta,* I, nn. 201, 374; II, nn. 174, 1005; III, nn. 262, 266, 268, 274.

[20] *Ob. cit.,* III, n. 197.

[21] "La prudencia es la ciencia de las cosas buenas y de las malas y de las indiferentes "(TULIO CICERON, *II de Inventione Rhetorica,* cap. 53 ed. cit. t. I, p. 118. Cf. *Oratoriae partitiones,* cap. 22, *ibídem*, p, 612; *I De Officiis,* cap. 5, t. III, p. 261; cap. 6, p. 262; cap. 43, p. 321; *III De natura deorum,* cap. 15, t. II, p. 628). Para Séneca, como para Sócrates, toda virtud es la vérdad (SENECA, *Epist. Moral.*, 71, n. 16, ed. F. Haase, t. III, p. 106. Leipzig 1872) o la recta razón (*Epístola 66,* n. 31, p. 148), particularmente la prudencia *(Epístola 67,* n. 10, p. 153).

[22] S. AMBROSIO, *I de Officiis*, cap. 24, ML. 16, 62; cap. 27, ML. 16, 65-66; S. AGUSTIN, *Liber de 83 quaestionibus,* q. 31, n. 1, ML. 40, 51; *I De libero arbitrio,* cap. 13, n. 27, ML. 32, 1235; *De moribus Ecclesiae Catholicae,* I, cap. 24, n. 45, ML. 32, 1330; *Enarratio in Psalmum 83,* n. 11, ML. 37, 1065).

[23] Cfr. FORCELLINI, *Totius latinitatis lexicon,* ad v.

[24] Cfr. ARNIM, *Ob. cit.,* I, n. 172, II, n. 613.

διάκρισις, discreción, discernimiento. El mismo término φρόνησις lo expresa, como indicábamos antes, y lo exige. Por eso Cicerón, interpretando el pensamiento de los estoicos, atribuye a la prudencia el discernimiento y la selección entre lo bueno y lo malo, o sea, entre lo que es según naturaleza y lo que es contra naturaleza. Quitada esta discreción, desaparece dicha virtud: "Pues ¿qué cosa es más patente que, si no hay *selección* alguna de las cosas que son según naturaleza de las que son contra naturaleza, se quita totalmente del medio la deseada y alabada prudencia?"[25]. Precisamente consiste la prudencia "en la distinción de las cosas buenas y de las cosas malas"[26], y se nos ha dado "para escoger las buenas y rechazar las contrarias"[27]. Y San Pablo enseña que el discernimiento entre el bien y el mal es propio de los hombres maduros y experimentados, como quien dice perfectos, virtuosos y prudentes[28]. La discreción es completa, porque no solamente saben discernir entre lo bueno y lo malo, sino también entre lo bueno y lo mejor, lo malo y lo peor[29].

De ahí pasó a los Padres del desierto, cuyas instrucciones recogió Casiano. Según el parecer de San Antonio Abad, la discreción es absolutamente nece-

---

25 CICERON, *De finibus bonorum et malorum*, III, cap. 9, ed. cit., t. II, p. 191.

26 CICERON, *V. de finibus*, cap. 25, p. 273.

27 CICERON, *I de legibus*, cap. 23, t. III, p. 182. Y en la pseudo-ciceroniana *Rhetorica ad Herennium*, lib. II, cap. 2, se lee: "prudencia es habilidad que puede por alguna *razón* discernir los bienes de los males" *(Ed. cit.*, t. IX, p. 215a).

28 *Hebr.* 5, 14.

29 "Son, pues, tres cosas, a saber: discernimiento entre el bien y el mal, entre el bien y lo mejor, entre el mal y lo peor; pues muchas cosas parecen buenas y sin embargo son malas" (SANTO TOMAS, *In Epist. ad Hebraeos*, 5, 14, lect. 5, ed. Marietti, p. 348a).

saria para la virtud. Ella nos descubre las asechanzas de los enemigos del alma para no dejarse engañar y sorprender, y nos enseña a proceder en todo con justa moderación, sin exagerar en un sentido ni en otro. La historia enseña que todos los que fallaron o fracasaron en la vida moral y religiosa, fue por falta de discreción y de prudencia. No supieron discernir *sagaci et prudentissima discretione* entre el bien y el mal, entre el trigo y la cizaña, entre el oro y el oropel, entre la moneda verdadera y la falsa [30].

Es el sol que ilumina toda nuestra vida y la lámpara que orienta nuestros pasos por las sendas de la virtud. Sin ella no hay virtud posible: "sin la gracia de la discreción no puede lograrse perfectamente ni mantenerse virtud alguna... *La discreción es en efecto la madre, la custodia y la moderadora de todas las virtudes*" [31].

De donde concluía el Abad Germán: "con los nuevos ejemplos y definiciones de los antiguos resultó de sobra patente que *la discreción es* como la fuente y raíz de todas las virtudes" [32].

Y de Casiano bebió San Benito estas enseñanzas, que las incorporó a su Regla. El Abad debe ser prudente y discreto en mandar y en corregir, gobernando a los monjes según los dictados de la discreción, que es la madre de todas las virtudes [33].

---

30 CASIANO, *Collationes*, collat. 1, cap. 20, ML. 49, 510-512; collat. 2, cap. 9, ML. 49, 537.

31 CASIANO, *Collat. 2*, cap. 4, ML. 49, 528.

32 CASIANO, *Collat. 2*, cap. 9, ML. 49, 536.

33 "Odie los vicios, ame a los hermanos. Mas en la misma corrección proceda *prudentemente*, y *no con demasía*, no sea que al desear quitar la herrumbre se rompa el vaso; desconfíe siempre de su fragilidad y tenga en cuanta no romper la caña cascada. Con lo cual no decimos que permita que se fomenten los vicios, sino que los corte *prudentemente* y con caridad, según vea que conviene a cada cual, como ya hemos dicho; y procure más bien ser amado que temido. No sea turbulento e inquieto, no

Más tarde S. Gregorio Magno las extendió al régimen pastoral de los fieles. Debe el cura de almas ser discreto en el callar y prudente en el disimular las faltas, pero al mismo tiempo útil en el hablar y oportuno en el amonestar, combinando la autoridad del padre con el amor de la madre [34]. Que lleve bien sujeto sobre su corazón el pectoral del juicio, a ejemplo de Aaron," en cuanto que no posean al corazón sacerdotal pensamientos inestables, sino que *solamente la razón* lo sujete; ni piense nada *indiscreto* o inútil, quien, al estar constituido para ejemplo de los demás, debe manifestar siempre por la gravedad de su vida cuánta *razón* lleva en el pecho... Porque el rector debe *discernir* siempre con *sutil examen* las cosas buenas y las malas, y *meditar solícitamente* qué cosas convienen, a quiénes, cuando y cómo; y no buscar nada propio, sino tener por intereses suyos los bienes de los demás"[35].

Pero sobre todo S. Bernardo insiste en la necesidad de la discreción para toda obra virtuosa y para toda vida auténticamente cristiana. La recomienda con insistencia para todos los estados, desde el Ro-

---

sea inmoderado y obstinado, no sea celoso ni demasiado suspicaz, porque nunca descansará; en sus mandatos sea *prudente y considerado*; y tanto al imponer trabajo divino como mundano, *discierna y modere*, pensando en la *discreción* del santo Jacob que decía: si hago a mis rebaños trabajar más andando, todos morirán en un día. Fijándose, pues, en estos y otros testimonios de *discreción, madre de las virtudes, modere* todas las cosas de modo que los fuertes las deseen y los débiles no las teman; y principalmente para que conserve la presente Regla en todo" (S. BENITO, *Regula Monasteriorum, cum concordantiis eiusdem*, cap. 64, p. 88-89, 28-51, ed. G. Arroyo, O. S. B. Santo Domingo de Silos 1947).

[34] S. GREGORIO MAGNO, *Regula Pastoralis*, II P., cap. 4, cap. 6, cap. 10; III P., cap. 1, cap. 36, ML. 77, 30-31, 34-38, 44-48, 51-53, 121-122.

[35] S. GREGORIO MAGNO, *Regula Pastoralis*, II P., cap. 2, ML. 77, 27.

mano Pontífice hasta los simples fieles. Al Papa Eugenio III le aconseja que examine minuciosamente su vida presente y pasada con el microscopio de la discreción: "Tu, por tanto, en este examen de ti mismo anda con cautela y mírate con equidad, de modo que no te atribuyas más que lo que es verdad, ni te disculpes más de lo justo. Ciertamente te atribuirías más que lo que es verdad, no solamente arrogándote el bien que no tienes, sino también adscribiéndote el que tienes. *Discierne atentamente* qué es lo que eres por tus méritos y lo que eres por don de Dios, para que en tu espíritu no haya mentira...

Claro que al considerar lo que eres, también se ha de recordar lo que fuiste. Se ha de comparar lo posterior con lo anterior... Es necesario que tengas conciencia de tu celo, de tu clemencia, y *también de la discreción, moderadora de las mismas virtudes:* a saber, cómo eres en el perdón de las injurias y en su castigo, si en ambas cosas eres *diligente observador del modo, lugar y tiempo. Estas tres cosas se han de considerar completamente en el ejercicio de estas virtudes,* so pena de que no sean virtudes, si carecen de ellas; porque no es la naturaleza, sino el ejercicio lo que hace que las virtudes sean así" [36].

A los monjes amonesta que usen de la discreción en sus penitencias y austeridades, no sea que después se vean obligados a cuidar del cuerpo con detrimento del espíritu: "Por consiguiente para que no caiga quien corre, es necesario que *vaya iluminado por la luz de la discreción, que es madre de las*

---

[36] S. BERNARDO, *De consideratione,* lib. 2, cap. 11, n. 20, ML. 182, 754. Cf. lib. 1, cap. 8, n. 9--11, ML. 182, 737-739.

virtudes y consumación de la perfección. Ella enseña en efecto que nada se haga con demasía" [37].

Los Superiores particularmente deben unir la autoridad con la humildad, empleando a la vez la discreción y la caridad: "Mas pocos son en verdad los que presiden con utilidad, y menos los que lo hacen con humildad. Sin embargo logrará fácilmente ambas cosas quien haya alcanzado perfectamente la *discreción, madre de las virtudes*, bien que embriagado con el vino de la caridad hasta el desprecio de la propia gloria, hasta el olvido de sí mismo, sin buscar sus gustos... *Pues la virtud de la discreción decae sin el fervor de la caridad, y el fervor vehemente se precipita sin la discreción moderadora. Por eso es encomiable quien posee ambas cosas, de modo que el fervor vigorice la discreción y la discreción regule el fervor.* Por consiguiente estas han de ser las cualidades del que preside" [38].

Sobre todo cuando tienen que corregir, para que no se dejen llevar de un celo indiscreto. "Pues el celo sin *ciencia* es insoportable. Donde hay, pues, vehemente emulación, allí es especialmente necesaria la *discreción*, que es la ordenación de la caridad. En verdad el celo sin *ciencia* es siempre menos eficaz y menos útil, y muchas veces muy pernicioso. Por tanto cuanto el celo es más ferviente, el espíritu más vehemente y la caridad más abundante, tanto más se necesita una *ciencia vigilante,* que reprima el celo, modere el espíritu y ordene la caridad... *La discreción pone orden en toda virtud, el orden les da calidad y hermosura y hasta perpetuidad... La discreción, por tanto, no sólo es una virtud, sino la*

---

[37] S. BERNARDO, *Sermo III in circumcisione Domini*, n. 11, ML. 183, 142.

[38] S. BERNARDO, *In Cantica*, Sermo 23, n. 8, ML. 183, 888.

moderadora y guía de las virtudes, ordenadora de los afectos y maestra de las costumbres. Quítala a ella, y la virtud será vicio, y el mismo amor natural degenerará en pasiones que destruyen la naturaleza" [39].

Y en otro lugar añade: "mas cuando haya lo uno y lo otro, esto es, el afecto de compasión y el celo de justicia, es necesario que se de también el *espíritu de discreción*, no sea que cuando convenga mostrar éste, se adelante aquél, y *la indiscreción confunda todas las cosas.* Tenga, pues, nuestra alma también lo tercero, es decir, el *espíritu de discreción*, para que mezclando convenientemente tiempos con tiempos, sepa emular oportunamente y a la vez perdonar. Sea como el samaritano, guardando y observando cuándo deba ofrecer el aceite de la misericordia y el vino del fervor" [40].

Por su parte Guillermo de San Teodorico recomienda la discreción a los inferiores, que consiste especialmente en obedecer a sus superiores y dejarse guiar por ellos [41]. Y todos los monjes deben conducirse por ella en sus vigilias, ayunos y demás austeridades monacales [42].

La misma doctrina enseña el autor del *Liber ad Sororem de modo bene vivendi.* "Guarda medida —le dice— en todo tu trabajo, ten moderación en todo. Nada hagas sin medida ni más ni menos, ni más allá ni más acá de lo que conviene. Ni siquiera en las cosas buenas debe haber inmoderación... Hacer todas las cosas moderadamente, es *prudencia*. Mira

---

[39] S. BERNARDO, *In Cantica,* Sermo 49, n. 5, ML. 183, 1018.

[40] S. BERNARDO, *Tempore paschali, sermo 2,* n. 6. ML. 184.

[41] GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *Epístola ad fratres de Monte Dei,* lib. 1, cap. 10, n. 30, ML. 184, 327.

[42] *Ibídem,* cap. 11, nn. 32-34, ML. 184, 328-330.

también qué es lo que conviene a cada tiempo. Primero mira lo que debes hacer, dónde y cuándo, cómo y durante cuánto tiempo. Averigua con *discreción* las causas de las cosas. Distingue con toda diligencia las cosas que haces, piensa bien cómo empiezas y terminas el bien que haces, *ten discreción en todas tus acciones;* cuando hicieres bien tu trabajo, serás muy justa: *todo lo que hagas con discreción será virtuoso; lo que hagas sin discreción será vicioso: pues la virtud indiscreta se tiene por vicio; la virtud sin discreción tiene la condición de vicio"* [43].

Y más detalladamente Ricardo San Victor. Sin la discreción no es posible adquirir ni conservar virtud alguna. Las virtudes se adquieren *por la prudencia de la discreción*, que es la *virtud custodia de todas las virtudes.* Esta se consigue leyendo, oyendo y pensando, pero sobre todo por la experiencia de la vida y de los hombres [44]. En ella se pueden distinguir cinco grados o etapas: el juicio, la deliberación, la ordenación, la dispensación y la moderación.

He aquí cómo las explica: "por el juicio efectivamente distinguimos las cosas lícitas de las ilícitas; por la deliberación, entre las muchas lícitas, seleccionamos las útiles de las inútiles; por la disposición según el modo de elección, las ponemos todas en orden; por la dispensación, según las circunstancias, decidimos la oportunidad; por la moderación observamos en todo una digna honestidad. Así, pues, el juicio discierne entre lo lícito y lo ilícito; la deliberación, entre lo cómodo e incómodo; la disposición entre lo ordenado y lo inordinado; la dispensa-

---

[43] *Liber ad Sororem, de modo bene vivendi*, cap. 63, n. 149, ML. 184, 1292.

[44] RICARDO DE SAN VICTOR, *Benjamín maior*, cap. 67-68, ML. 196, 48-49.

ción, entre lo oportuno y lo inoportuno; la moderación, entre lo moderado y lo inmoderado.

El juicio dictamina sobre todo, y segregando lo bueno de lo malo, no nos permite ir tras lo ilícito. La deliberación no hace nada precipitadamente y nos retrae siempre de las cosas inútiles. La disposición lo hace todo ordenadamente y no deja nada confuso en absoluto. La dispensación aprovecha a la ocasión y, teniendo en cuenta la debilidad humana, no permite que la disposición humana esté en desacuerdo con la disposición divina. La moderación guarda la medida y no permite que se traspasen las metas de la honestidad en cualquier clase de acción"[45].

Esta identificación de la prudencia con la discreción alcanzó en S. Alberto Magno su máxima claridad: "El nombre de *prudencia* designa el acto de *discernir* entre el bien y el mal, entre lo bueno y lo mejor...; luego es propio de la *prudencia* decir, *discerniendo,* qué es lo bueno y qué es lo malo"[46]. "Pues por el consejo dice, *discerniendo*, qué es lo recto y qué es lo no recto"[47]. Y su último acto, "por el que *impera* la operación, es una sentencia sobre lo que hay que hacer... y por esta sentencia la acción se hace *discreta y prudentemente*"[48].

La ciencia moral filosófica o teológica también disciernen entre el bien y el mal, pero este discernimiento o discreción es distinto de la discreción de la prudencia; porque aquélla es anterior a la rectitud

---

45 RICARDO DE SAN VICTOR, *In Psalmum 143*, ML. 196, 381-382.

46 S. ALBERTO MAGNO, *De bono,* tract. 4, q. 1, a. 4, obj. 3-4. Obras, ed. coloniense, t. 28, p. 232, 71-73, 81-84. Münster 1951.

47 *Ibídem*, a. 5, ad 3-4, p. 234, 49-50.

48 Ibídem, corp. art. et ad 2, p. 234, 45-46. Cf. ad 5-6, p. 218, 71-73.

de la voluntad e independiente de ella, mientras que ésta es posterior y dependiente de la misma. Por eso, "discerniendo con tal discreción, nunca obra mal"[49]. Y se extiende a toda la actividad humana: "la *prudencia* no solamente pone *discreción* en las obras de las demás virtudes, sino que pone también su criterio en todas las obras tanto de la vida civil como de la individual"[50]. "La *razón* dirige para que la acción sea *discreta,* y de modo semejante la *prudencia*"[51].

De donde se sigue que a más prudencia más discreción: "es prudentísimo aquél que en cada cosa discierne tal cual es"[52].

Por fin, Santo Tomás, que leía a diario las conferencias de Casiano[53], que conocía perfectamente la Regla de San Benito desde su estancia en Monte Casino, y que dominaba las obras de San Gregorio, de San Bernardo y de Ricardo de San Víctor, a juzgar por la frecuencia de sus citas, recogió toda esta tradición y la insertó en su tratado de la Prudencia, aunque en él no emplee la palabra *discreción* más que una vez[54]. Pero la aduce en otros lugares paralelos como sinónima de *prudencia*. Así, por ejemplo, en su *Comentario* al tercer libro de las Sentencias de Pedro Lombardo, cita las palabras de San Antonio Abad arriba transcritas, diciendo: "*la*

---

49 *Ibídem*, ad 2 arg. contra obj. 3-4, p. 234, 66-67.

50 *Ibídem*, a. 3, ad 11, p. 232, 13-16. Cf. ad 13, 35-40; a. 1, p. 218, 73-81.

51 *Ibídem*, ad 6, p. 231, 26-27.

52 *Ibídem*, a. 4, obj. 12, p. 233, 28-29, que concede plenamente, p. 235, 50-51.

53 G. TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis,* cap. 21, ed. D. Prümmer, O. P., p. 95.

54 S. TOMAS, II-II, 47, 1 ad 1, a propósito de la frase de S. Agustín *amor bene discernens*: "se dice que el amor *discierne* en cuanto que mueve a la razón a *discernir*".

discreción, que pertenece a la prudencia, es la madre, custodia y moderadora de las virtudes"[55]. No hay acto de virtud *como no haya discreción de la prudencia*[56]. Las mismas inclinaciones naturales a la virtud no llegan a producir actos verdaderamente virtuosos "*si no se añade la discreción de la razón*... y, por tanto, para que se desarrolle la virtud moral necesita ser *dirigida por la prudencia*"[57]: porque de ella se puede usar bien y mal al no ser que se aplique la *discreción de la razón*[58]. Y sobre el libro cuarto de la misma obra de Pedro Lombardo añade que la confesión debe ser discreta por parte del penitente y por parte del confesor. Por parte del penitente y de la penitencia como virtud, "al modo como en el acto de toda virtud se requiere *prudencia*: ahora bien, pide la *discreción* que las cosas más importantes se confiesen con mayor ponderación"[59]. Por parte del confesor, en cuanto que su poder de absolver —potestas clavium— "es un poder racional, al ejercerse con *discreción*"[60]. Debe, pues, como medio prudente, usar de discreción en imponer la penitencia medicinal: "para el acto del poder de absolver se requiere *discreción*"[61]; "en el perdón de la pena debida hay que usar *discreción*"[62].

Igualmente, en sus *Comentarios* a la Etica de Aristóteles, escribe: "si uno tiene fuerte inclinación al acto de una virtud moral y no pone *discreción* en

---

55 S. TOMAS, *III Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 5, ed. cit., n. 253.
56 *Ibidem*, ad 2, n. 259.
57 *III Sent.*, dist. 36, a. 1, n. 18.
58 *Quaest. Disp. De virtutibus cardinalibus*, a. 2.
59 *IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 4, qla. 4, ed. Moos n. 489.
60 *IV Sent.*, d. 18, q. 1, a. 3, qla. 3, arg. sed contra, n. 73.
61 *Ibidem*, qla. 4, arg. 2 sed contra, n. 76.
62 *Ibidem*, qla. 4, ad 2, n. 111. Cf. corp., n. 109.

aquel acto de virtud moral, le ocurrirá un grave trastorno, o en el propio cuerpo, como en aquel que se inclina a la abstinencia sin *discreción*, o respecto de las cosas exteriores, si se inclina a la liberalidad; y de modo semejante en las demás virtudes. Mas, si esta inclinación coasume al *entendimiento* en su acto, de modo que proceda con *discreción*, entonces difiere mucho en cuanto a la excelencia de bondad. Y el hábito, que será semejante a tal operación hecha *con discreción*, será propia y perfectamente virtud, que es la virtud moral"[63].

Y en la misma Suma Teológica observa que la identificación de la prudencia con la discreción era opinión corriente de los estoicos y de varios Padres de la Iglesia, "de modo que la *prudencia* no es otra cosa que cierta *rectitud de discreción* en cualquier acto o materia"[64], "en cuanto que la *discreción* pertenece a la prudencia"[65], haciendo suyo el parecer de San Antonio Abad, de que la discreción debe preferirse a las maceraciones corporales y demás prácticas exteriores de la vida monástica. "De ahí que en las *Colaciones de los Padres* se aduce la sentencia de San Antonio, que prefirió la discreción, por la que uno modera todas las cosas, a los ayunos, vigilias y a todas las dems observancias"[66].

8. Pues bien, tanto el sentido etimológico como el usual de la palabra *discreción* implican un acto de conocimiento racional, lo mismo que el término prudencia. Ella se deriva del verbo *discernir,* y éste del latín *discernere,* que literalmente significa *cerner* o *cribar* a la perfección —*dis-cernere*— hasta separar

63 *In VI Ethicorum,* lect. 11, n. 1279.
64 I-II, 61, 4.
65 I-II, 65, 1.
66 II-II, 188, 6. Cf. *ibídem* ad 3.

la harina del salvado o el trigo de la granza y de la negrilla; y corresponde al griego διάκρισις —de διάκρίνειν—, de idéntica significación. Y a semejanza de esa función de criba y del cedazo, se extendió su sentido a la acción parecida de la vista que distingue los colores y los objetos, y sobre todo a la acción del entendimiento que discierne lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo y lo real de lo aparente, dándose perfecta cuenta de todas las circunstancias de lugar y tiempo, de cosas y personas. Todo ello envuelve comparación de diversos elementos y circunstancias, hasta abocar a un verdadero juicio y sentencia decretoria. La discreción, pues, es un acto propio de la razón y del entendimiento: "la discreción es obra de la parte intelectiva"[67], y, por tanto, la virtud a que corresponde está radicada en esa facultad.

Por eso, en los animales brutos no se da elección, que supone discreción[68], y en los hombres es equivalente llegar al uso perfecto de la razón y a la edad de la discreción[69], siendo uno tanto más capaz de discreción cuanto más perfecto y expedito tiene el uso de la razón[70]. Y si S. Agustín dice alguna vez

---

[67] *In III De anima*, lect. 14, n. 796.

[68] "No todo apetito de algo en orden a un fin se llama elección, sino el que es *con cierta discreción de uno de otro*, que no puede darse sino donde el apetito puede ser atraído por *muchas cosas*" (I-II, 13, 2 ad 1). "La elección importa cierta discreción" (I, 19, 4 ad 1).

[69] Para poder cometer un pecado moral o venial, se requiere el uso de la razón, que no se da hasta que el niño llega a la edad de la discreción (I-II, 89, 6 c. y ad 3). Y mucho más para comprometerse y obligarse a tomar estado religioso o matrimonial: "se requiere mayor discreción de razón para *proveer del futuro* que para consentir en un acto presente; y por tanto puede el hombre antes pecar mortalmente que pueda obligarse a algo futuro" (*IV Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2 ad 2. Cf. *ibidem* corp.; d. 25, q. 2, a. 1, qla. 2, obj. 1-2, arg. sed contra y corp.; a. 2, qla. 4, obj. 2; II-II, 189, 5; *Quodl. 3*, q. 5, a. 1).

[70] Por eso es más capaz de discreción, en general, el hombre que la

que la prudencia "es el *amor que discierne bien* aquellas cosas por las que es ayudado a tender a Dios de aquellas otras por las que puede ser impedido"[71], no es porque la prudencia o la discreción pertenezcan esencialmente al amor o a la caridad, sino porque la caridad mueve e impele la razón al acto de discreción, que es un acto de la prudencia[72]. La discreción es *elicitive* acto de la prudencia, pero *imperative* puede decirse que es acto de la caridad; o, para emplear los términos de Santo Tomás, de ésta es *causaliter*, de aquélla *essentialiter.*

9. Todo esto prueba hasta la evidencia que el acto de prever para proveer y el acto de discernir, que son operaciones propias de la prudencia, son actos específicos de la razón. Es, pues, la razón el sujeto psíquico de la virtud de la prudencia; porque los actos de la razón son inmanentes, y es el mismo el sujeto psíquico del acto y del hábito operativo: "pues así como la potencia es de quien es la operación, también el hábito es de quien es la operación"[73].

Añádase a eso que la habilidad, la destreza, la astucia, la maña, la sensatez, la pericia en cualquier negocio o asunto particular, que se llama prudencia en sentido lato e imperfecto[74], son cualidades de la

---

mujer: "naturalmente abunda más en el hombre la discreción de la razón" (I, 92, 1 ad 2).

[71] S. AGUSTIN, *De moribus Ecclesiae Catholicae*, cap. 15, ML. 32, 1322).

[72] "Se dice que la prudencia es amor, no porque lo sea esencialmente, sino *en cuanto que mueve al acto de prudencia...* Se dice que el amor *discierne, en cuanto que mueve a la razón a discernir*" (S. TOMAS, II-II, 47, 1 ad 1)

[73] S. TOMAS, I-II, 50, 4.

[74] Cfr. S. TOMAS, II-II, 47, 13.

inteligencia. Luego con más razón se debe decir lo mismo de la prudencia propia y perfectamente dicha.

10. Pero la razón o la inteligencia, aun conservando su unidad de potencia, puede tener dos funciones u oficios, según un doble fin a que de suyo es susceptible de ordenarse el acto de entender o de razonar: o pura y simplemente conocer, contemplar la verdad; o bien algo distinto de la verdad y del acto mismo de conocerla, es decir, un bien asequible o producible por el acto de otra potencia distinta de la razón y, por tanto, distinto del acto de conocer, aunque dirigido y organizado por éste. Conocer por mero conocer, o conocer por algo distinto, esto es, por obrar o producir. Y conforme a ese doble fin y a esa doble función recibe el entendimiento la doble denominación de *entendimiento especulativo* y de *entendimiento práctico* [75].

Art. 2.— Naturaleza práctica de la prudencia

11. Dado, pues, que la virtud de la prudencia resida en la razón como en su sujeto psíquico, es preciso investigar seguidamente si reside en ella como especulativa o como práctica.

La cuestión es de la mayor importancia, y no fue puesta en términos explícitos y formales hasta Aris-

[75] Cfr. ARISTOTELES, *III de anima*, cap. 9, n. 7; cap. 10, n. 2, ed. Didot, III, 472, 4-5; 24-26; *II Metaphysic.*, cap. 1, n. 4, II, 486, 25-26; SANTO TOMAS, *In III De anima*, lect. 14, nn. 813-814; lect. 15, nn. 820-821; *In II Metaphysic.*, lect. 2, n. 290; *Summa Theologiae*, I, 79, 11; II-II, 181, 1.

tóteles en su Etica a Nicómaco. En realidad, todos los que confundían la virtud con la ciencia o sabiduría, o sea con la Filosofía, identificaban con ella la prudencia, aunque, faltos de una psicología verdaderamente científica y depurada, no distinguiesen entre alma y facultades, ni entre unas facultades y otras. Por eso, es imposible exigir de ellos una respuesta precisa y razonada a esta cuestión. Pero en realidad, toda esa doctrina se orientaba hacia una prudencia científica, de tipo más o menos teórico, y, por consiguiente, abocada a la razón especulativa.

Sócrates, que se dedicó de lleno a los problemas morales, no llegó a distinguir entre el saber ético y el saber prudencial, sino que los englobó en uno, haciendo de la Prudencia una Etica. Intelectualismo exagerado, que coloca la prudencia en la vertiente del intelecto especulativo.

La misma trayectoria siguió Platón en sus primeros diálogos, como el *Protágoras, Laches* y el libro primero de la *República;* aunque fue más tarde suavizada y perfeccionada en sus diálogos posteriores, tales como *Menón, Fedón* y los libros siguientes de la *República*, en los que da más cabida al influjo de los afectos de la parte sensitiva de nuestra naturaleza en el camino de la virtud. Mas por otra parte acentúa el valor de la Sabiduría que se eleva hasta la intuición extática de la idea del Bien Supremo, como fuente y ejemplar primero de toda la vida moral. Sabiduría prudenial, a la vez y eminentemente contemplativa del Bien y directiva de la vida, es decir, especulativa y práctica; pero manteniéndose en las líneas generales, sin descender hasta los últimos detalles y circunstancias. De donde resulta que esa prudencia es más especulativa que práctica. Continúa, pues, todavía en la vertiente del intelecto

especulativo. Sin embargo, el ideal de la vida política sería que los reyes fuesen filósofos y los filósofos reyes.

Aristóteles comulgó en las mismas ideas durante su época platonizante, particularmente en sus diálogos y en su *Protríptico,* que todavía perduran en su Etica a Eudemo, hasta que en su Etica a Nicómaco logró poner en claro las cosas, distinguiendo netamente la prudencia de la sabiduría, a la vez que sus respectivos sujetos psíquicos.

Pero los estoicos, tanto griegos como latinos, continuaron la dirección socrática que identificaba la prudencia con la Etica o Filosofía, a la vez que Filón y Plotino con otros neoplatónicos reanudaban las corrientes de Platón. Todos ellos, aunque con matices diferentes, se inclinan y caminan hacia el lado del intelecto especulativo, incluso Cicerón, que a veces parece nadar entre dos aguas, como verdadero ecléctico que era; pues a veces identifica la prudencia con la sabiduría y a veces la distingue [76].

Lo mismo ocurre con San Ambrosio, que depende de Cicerón y de Filón; y en las primeras obras de

---

[76] Por ejemplo, cuando dice que la prudencia "consiste en la perspicacia de lo verdadero y en la solercia... De aquella parte descrita en primer lugar, en la que ponemos la sabiduría y la prudencia, tenemos la indagación e invención de la verdad, y este es el oficio de su virtud. Pues en la medida en que uno mejor capta lo que es la verdad en cada cosa, y más aguda y rápidamente puede ver y explicar en qué consiste, se le suele tener justamente por prudentísimo y sapientísimo. Por lo cual, ésta tiene como materia sobre la que trata y en que se ocupa la verdad" (CICERON, *I De Officiis,* cap. 5, t. III, p. 261-262. Cf. cap. 6, p. 263). Pero más tarde escribe: "la principal de todas las virtudes es aquella sabiduría, se llaman σοφιαν; pues por prudencia, que los griegos dicen φρονησιν, entendemos otra virtud, que es la ciencia de las cosas que apetecemos o rehusamos. En cambio aquella sabiduría que llamé principal, es la ciencia de las cosas divinas y humanas, en la cual comunican y se asocian los dioses y los hombres" (*Ibídem*, cap. 43, p. 321-322).

San Agustín, en donde reproduce las doctrinas de ambos, especialmente de Cicerón, aunque más tarde el hiponense se incline hacia el otro extremo, reduciendo la prudencia con las demás virtudes al amor o caridad.

San Isidoro por su parte se acerca a San Ambrosio en el intelectualismo de la prudencia infusa, que asimilan a la fe teologal, mientras que Alcuino y Rábano Mauro resucitan la doctrina estoica —en concreto, la de Cicerón y de Séneca— de la identificación de la prudencia con la sabiduría [77].

Sin embargo, S. Isidoro, que había llamado a la prudencia "conocimiento de la verdadera fe y de la ciencia de las Escrituras" [78], la distingue expresamente de la sabiduría y le asigna su propio objeto cuando dice: "la prudencia se ocupa de las cosas *humanas*, la sabiduría de las *divinas*" [79]; "entre el sabio y el prudente se puede distinguir así: que se llame sabio a aquel que escudriña la *inteligencia de las cosas eternas*, y se llama prudente a aquel que escudriña las cosas que caen bajo la *experiencia de los sentidos del cuerpo*" [80].

12. Mas sea de esto lo que fuere, la verdadera respuesta es la dada por Aristóteles que hace suya Santo Tomás, y consiste en decir que el sujeto psíquico de la prudencia es la *razón en cuanto práctica,* no en cuanto especulativa.

---

[77] Véanse, sobre Sócrates, Platón y Aristóteles, W. JAEGER, *Aristóteles*, trad. cit. p. 84, 117, 311-331, 559-617; H. VAN LIESHOUT, La *théorie plotinienne de la vertu*, Fribourg 1926. Sobre filósofos, Padres y escritores eclesiásticos, TH. GRAF, O. S. B., *De subiecto psychico virtutum cardinalium*, Roma 1934.

[78] S. ISIDORO, *Different.* lib. 2, cap. 39, n. 154, ML. 83, 94.

[79] *Different.*, lib. 1, litt. P, n. 417, ML. 83, 52.

[80] *Different.*, lib. 1, litt. S. n. 499, ML. 83, 60.

Dos son los motivos de esta afirmación. El primero está ya indicado anteriormente. La prudencia, como su mismo nombre lo denota, prevé y provee lo futuro partiendo de la experiencia de lo pasado y de lo presente. Eso prueba que su objeto propio es lo contingente y lo temporal, que puede acaecer de distintas maneras y que pisa terreno muy movedizo, con sus diversas etapas de pasado, presente y futuro. Algo, en una palabra, que se mueve, que se sucede, que se cambia; pero con dependencia e intervención del mismo hombre, que puede ordenar y modificar ese curso de distintas maneras. Por eso, el hombre llamado prudente compara lo pasado con lo presente y ambos con lo futuro, deliberando sobre lo que puede acontecer y sobre lo que conviene hacer u omitir. Pues bien, todo eso pertenece a la razón práctica y operativa, porque ordena todos sus afanes comparativos y deliberativos a una acción o intervención suya.

En cambio, la razón especulativa no se preocupa de acción alguna, sino que se encierra en la sola especulación o conocimiento de la verdad; porque su objeto propio es lo necesario, eterno y universal, que no se cambia, ni puede ser de otra manera, ni depende en modo alguno de nosotros, como son las verdades lógicas, matemáticas y metafísicas. La ciencia y la sabiduría versan sobre esas verdades y esos objetos, particularmente sobre las primeras causas y los primeros principios del ser y del conocer, que están muy por encima de los vaivenes y contingencias de la vida humana. Por eso la Etica —ciencia— y la Metafísica —sabiduría— pertenecen a la razón especulativa, mientras que la prudencia pertenece a la razón práctica.

13. Otro motivo se toma del común hablar de

los hombres, que es una manifestación de cierta filosofía vulgar y natural o espontánea, pero no menos fundada y verdadera. Pues bien, en ese lenguaje vulgar y ordinario distinguen perfectamente los hombres al sabio del prudente. Pericles y Solón se llaman prudentes, no sabios o filósofos, porque no se dedicaron a la ciencia, sino al gobierno de los hombres; mientras que Tales y Anaxágoras son llamados sabios o filósofos y no prudentes, porque no se ocuparon de política ni de regir hombres, sino de averiguar los principios y las leyes de la naturaleza. Son los ejemplos citados por Aristóteles [81], que pudieran fácilmente multiplicarse. Por eso los hombres de gobierno de su propia persona, de su propia casa y de su propia ciudad, provincia o nación se llaman vulgarmente hombres *prácticos* u hombres de *acción;* mientras que los dedicados a la ciencia y a la filosofía se llaman hombres teóricos o *especulativos*, idealistas o contemplativos, porque buscan el saber por sí mismo y no la utilidad inmediata.

Verdad es que la prudencia es una cierta sabiduría; pero sabiduría esencialmente práctica, es decir, la ciencia o el arte de vivir rectamente y como se debe; no sabiduría propia y simplemente dicha, que trata de las cosas divinas y eternas, totalmente ajenas en sí mismas a los vaivenes y luchas de la vida humana. Y en este sentido dijo hermosamente Cicerón: "como la medicina es el arte de la salud y la dirección del navío es el arte de la navegación, así la prudencia es el arte de vivir" [82].

---

[81] ARISTOTELES, *VI Ethic. Nicom.*, cap. 5, n. 5, ed. Didot, II, 69, 15-18; cap. 7, n. 5, II, 70, 33-39. Cfr. SANTO TOMAS, *In VI Ethicorum*, lect. 4, nn. 1191-1193.

[82] CICERON, *V De finibus*, cap. 6, t. II, p. 254. Cf. S. TOMAS, II-II, 47, 2 ad 1.

14. Pero lo operable por el hombre —que es el propio campo u objeto del intelecto práctico u operativo— puede ser de dos maneras: *agible y factible.* Es agible lo correspondiente a sus operaciones inmanentes, como ver, pensar y querer; y factible se llama lo relativo a sus operaciones transeúntes, como serrar, curtir y pasear. El término de la operación transeúnte queda fuera del operante, o por lo menos de la facultad operativa, como una casa fabricada, unos zapatos hechos o un cuadro pintado; mientras que el término de la operación inmanente queda siempre dentro del operante y de la facultad que la ejecuta, como el verbo mental queda dentro del entendimiento que lo profiere y el amor queda dentro de la voluntad amante. El fin propio de la operación transeúnte es la perfección de lo producido por ella, en tanto que el de la operación inmanente es la perfección del mismo operante. En frase de Santo Tomás, la operación inmanente se ha a la transeúnte como el simple lucir al iluminar[83]. La inmanente se llama propiamente *acción* —como la *actio latina* y la πρᾶξις griega—; mientras que la transeúnte se llama más bien producción o *confección* —como la *factio* o effectio latina y la ποίησις griega—.

Lo *agible* es todo y solo lo referente a los actos humanos, es decir, libres y deliberados: es lo mudable o contingente *libre*. Lo *factible*, por el contrario, es lo simplemente producible, fabricable o confeccionable: es lo transmutable físico por el hombre, lo laborable, lo contingente *artificial o técnico*— en el sentido etimológico de la palabra—.

15. Probado, pues, que la prudencia pertenece al intelecto práctico, queda todavía por averiguar si su

[83] S. TOMAS, *De Veritate*, 8, 6.

propio campo de operaciones es lo agible o lo factible, lo específico de las operaciones inmanentes libres o lo peculiar de las operaciones transeúntes corporales.

La contestación no ofrece la menor duda. *La propia esfera de la prudencia es lo agible humano:* lo factible queda reservado para el arte.

La razón consta de lo dicho anteriormente. La prudencia delibera y se aconseja, pero no el arte; precisamente porque las reglas de éste y el modo de aplicarlas son fijas y uniformes, mientras que en la prudencia son infinitamente variables y cambiantes. Cuanto un hombre es más prudente, tanto obra con más consejo y deliberación. Por el contrario, cuanto un técnico o artífice es más competente, tanto menos titubea y delibera. Y la prueba palmaria de su incompetencia es cuando duda y se para en la ejecución de su obra de arte, deliberando sobre lo que debe hacer y cómo lo debe hacer. Un pianista o un guitarrista que necesita estar mirando siempre a las teclas o a las cuerdas para ver cuál ha de tocar o pulsar, es un simple aprendiz de música, no un artista [84].

Esto prueba que la materia u objeto de la prudencia es sumamente indeterminado y contingente, pues el consejo y la deliberación no recaen más que sobre lo que puede hacerse u ocurrir de distintas

---

[84] "El arte no delibera. Ni el artífice delibera por lo que tiene de arte, sino en cuanto falla en la certeza del arte. De ahí que las artes ciertísimas no deliberan, como no delibera el escritor sobre cómo deba hacer las letras. Y los mismos artífices que deliberan, una vez que encontraron un principio cierto de actuación ya no deliberan en la ejecución. Por eso el citarista que tuviese que deliberar para pulsar cada una de las cuerdas, se revelaría sumamente rudimentario" (S. TOMAS, *In II Physic.*, lect. 14, n. 8. Cf. *Summa Theologiae*, I-II, 14, 5; II-II, 47, 2 ad 3; 47, 4 ad 2.

maneras: "Es necesario que el que delibera se aconseje sobre dos cosas, ambas factibles, para elegir una de ellas en el futuro"[85], siendo ello tanto más necesario cuanto más indeterminado y aleatorio es aquello de que se trata. Y esto es precisamente lo contingente libre o agible humano.

Por otra parte, una sola y única prudencia opera sobre todo lo agible humano, es decir, sobre toda la actividad libre del hombre, en orden al fin último de toda la vida humana; mientras que las artes son muchas, y cada una tiene su fin particular que es la perfección de cada obra de arte. El fin de la prudencia es la perfección moral inmanente del mismo que la posee: en cambio, el fin del arte es la perfección técnica de la obra hecha por el artífice. El arte como tal es independiente de la virtud moral; la prudencia, por el contrario, depende esencialmente de las virtudes morales. En el arte no excusa, sino que acusa un error cometido involuntariamente; pero es un eximente, si el error es voluntario y hecho de propósito. Desafinar a sabiendas y de propio intento, no quiere decir que el cantor o tañedor sea un mal músico. Por el contrario, el indiscreto o precipitado por capricho, es un verdadero imprudente: mientras que, si ha cometido una indiscreción sin darse cuenta y contra su voluntad, no se le tilda de insensato[86].

---

[85] S. TOMAS, *De malo,* 16, 4 ad 7. Cf. I-II, 14, 1.

[86] Cfr. S. TOMAS, *Summa Theologiae*, I-II, 56, 3; 57, 3-4, 5 ad 1; II-II, 47, 1 ad 3; 47, 4 ad 2; *In VI Ethicorum,* lect. 4, n. 1172-1173; *In I Metaphysicorum*, lect. 1, n. 34.

Art. 3.— Alcance universal-particular de la prudencia

16. Mas aún queda un último punto por determinar. Porque lo agible humano se puede considerar de dos modos diferentes: en universal y en particular. Se considera en universal cuando el pensamiento y la atención recaen sobre los primeros principios de ese orden y sobre las conclusiones deducidas científicamente de los mismos, que siempre tienen una cierta universalidad, mayor o menor a medida que son más o menos próximas o remotas. En cambio, si el pensamiento recae sobre las últimas aplicaciones concretas e individuales de esos mismos principios y conclusiones generales según todas sus circunstancias de lugar y tiempo, entonces se considera lo agible humano en particular.

¿De cuál de esas dos maneras cae lo agible humano bajo la prudencia? Propia y específicamente, en su última particularidad. Porque sobre los primeros y universalísmos principios del orden moral o agible humano versa la sindéresis, que es precisamente el hábito o la virtud de esos primeros principios de suyo evidentes del entendimiento práctico; por ejemplo, que se debe obrar el bien y evitar el mal, que se debe vivir conforme al dictado de la recta razón, y otros semejantes [87]. Pero queda en ellos y no desciende a casos y determinaciones particulares, al igual que el hábito de los primeros principios del orden especulativo: "a la sindéresis-escribe el Santo Doctor-pertenece el juicio *universal,* según los principios *universales* del derecho (natural)" [88]. Es el *naturale iudicatorium* de lo agible humano, sobre el cual emite su fallo *en universal* [89].

---

[87] Cfr. S. TOMAS, *Summa Theologiae,* I-II, 94, 2.
[88] *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3 ad 3.
[89] *De Veritate,* 16, 1 ad 15.

17. Sobre las conclusiones más o menos remotas, deducibles por vía de demostración rigurosamente científica, versa la *Etica filosófica y teológica,* que son verdaderas ciencias, porque consideran las razones y leyes universales e inmutables de un objeto tan movible y contingente como es lo agible humano. Pues, como dice expresamente el Angélico respecto de este mismo asunto, las razones universales de las cosas contingentes son inmutables y según esto se dan demostraciones sobre ellas, y su conocimiento pertenece a las ciencias demostrativas" [90]. Pero no descienden hasta la última individuación concreta de esa materia moral, sino que permanecen en los géneros y especies de la misma, como la Etica llamada "especulativa", que estudia la naturaleza de los actos y de los hábitos morales; o a lo sumo desciende hasta los casos particulares considerados bajo una cierta indeterminación y universalidad —especie de individuos "vagos", por ejemplo, "alguien", un "tal" o un "cual" —como la Moral "casuística".

18. Queda, pues, como *materia propia* de la prudencia lo *agible humano concretísimo y personal* con todos sus detalles. Porque la vida humana en su realidad concreta y existencial —que debe regular la prudencia— está constituida por actos y movimientos plenamente personales y determinados, que son por eso mismo singularísimos, según el aforismo: todos los actos son de lo singular, las cosas contingentes ocurren en los singulares y sobre los singulares [91].

---

[90] *In VI Ethicorum*, lect. 1, n. 1123

[91] *Summa Theologiae,* I-II, 46, 7 ad 3; 14, 1; 6, 6; *In I Metaph.*, lect. 1, n. 21.

Verdad es que el hombre prudente debe conocer también los principios universales de la sindéresis y sus conclusiones obvias y fáciles, como son las contenidas en el Decálogo, aunque no están discutidas y elaboradas por la ciencia Etica filosófica y teológica; porque precisamente debe aplicar las leyes o preceptos contenidos en esos principios y conclusiones a los casos e incidentes particulares de la vida, y mal pudiera aplicarlos si no los conociese. Pero no se trata *necesariamente* de un conocimiento personal *científico* —aunque el tenerlo sea muy *conveniente*—, sino de un conocimiento *natural y vulgar* como simple hombre —sindéresis y deducciones obvias—, o sobrenatural de la fe como cristiano, según se trate de la prudencia adquirida o de la infusa.

Pero lo principal de la prudencia no es el conocimiento más o menos teórico y científico de esas verdades universales —principios o conclusiones—, pues eso lo pueden dar otros hábitos y virtudes, sino el práctico de los casos personales, junto con la derivación y aplicación práctica de dichas verdades a dirigirlos. Por eso, dice Santo Tomás que, de escasear en el conocimiento de uno de esos dos extremos, es preferible que lo sea de lo universal, no de lo particular[92].

19. Y como el conocimiento de los singulares se obtiene por los sentidos y por la experiencia, resulta que la prudencia se funda esencialmente en la *experiencia* de la vida y de los hombres. Por ese motivo,

[92] "Por ser la prudencia razón activa, es necesario que el prudente posea ambos conocimientos, esto es, tanto el universal como el particular: y de tener sólo uno, debe tener más bien éste, es decir el conocimiento de lo particular, que es más próximo a la acción" (S. TOMAS, *In VI Ethicorum*, lect. 6, n. 1194).

como observa Aristóteles, los jóvenes pueden muy bien ser matemáticos, pero no prudentes, porque no tienen todavía experiencia suficiente. Por el contrario, los hombres ya maduros y de edad provecta suelen ser cautos y prudentes, aunque sean inhábiles para las matemáticas y otras ciencias [93].

Los prudentes son necesariamente hombres expertos, no precisamente hombres sabios; porque son hombres de acción, no de alta especulación. El sabio sin experiencia puede discurrir y discutir perfectamente sobre el objeto de su especialidad, y enseñarla a los demás; por ejemplo, un médico, un musicólogo o un arquitecto eruditos y teorizantes; pero titubean y se equivocan en la práctica de su oficio. Al revés, un hombre meramente experimentado y de mucha práctica, ejerce mejor esos o parecidos oficios, aunque no sepa teorizar sobre ellos [94].

20. Ahora bien, la experiencia o el experimento propiamente dicho es función específica del sentido interno llamado *cogitativa,* aunque presuponga necesariamente la colaboración de los sentidos externos y de la memoria sensitiva, que recogen y conservan respectivamente los materiales del experimento. Porque no basta captar un solo objeto por un solo sentido y por una sola vez, sino que hace falta captar muchos por diversos sentidos y repetidas veces y de distintas maneras en cada uno de ellos. Todo lo cual archiva la memoria sensitiva —o un fichero que suple—. Y en-

[93] Cfr. ARISTOTELES, *VI Ethicorum*, cap. 8, nn. 5-7, II, 71, 28-39. "Cuya causa es —comenta S. Tomás —que la prudencia versa sobre los singulares, que nos son conocidos por experiencia. Ahora bien, el joven no puede ser experto, porque para la experiencia se requiere mucho tiempo" (S. TOMAS, *In VI Ethicorum*, lect. 7, n. 1208).

[94] Cfr. S. TOMAS, *In I Metaphysicorum*, lect. 1, nn. 20-30.

tonces la cogitativa, bajo la dirección de la razón y a su servicio, compara uno con otro todos esos materiales y sensaciones, con vistas a descubrir por ésta la ley o el principio común que los rige y que está en ellos latente[95].

Pero, además de este servicio de la cogitativa a la razón especulativa para el descubrimiento de la verdad de las cosas, tiene otra función peculiar en orden al apetito, análoga a la que posee el instinto o la estimativa natural en los animales. Ese instinto, al simple contacto visual o auditivo o del olfato con los objetos exteriores y transmitido por la imaginación, percibe, no su naturaleza, sino su utilidad y su conveniencia para la vida y la salud del animal, lo mismo que su nocividad y peligrosidad: por ejemplo, el corderillo que percibe a simple vista la peligrosidad del lobo y la bondad de la oveja, aunque ellas no sean precisamente cualidades que entren por los sentidos exteriores. En cambio la cogitativa del hombre, como más perfecta y elevada que es, además de su fuerza instintiva que ya se encuentra en los niños, ejerce una acción comparativa respecto de los mismos objetos útiles y nocivos, convenientes o perjudiciales, agradables o desagradables, buenos y malos: y esto, no sólo respecto de la vida y salud corporal —como en los brutos—, sino respecto de la misma vida moral del alma, en cuanto que, bajo la dirección de la razón práctica y a su servicio, compara dichos objetos ofrecidos por los sentidos exteriores y

[95] "Pues el experimento —dice el Angélico— resulta de la *comparación* de muchos singulares retenidos en la memoria. Ahora bien, esta *comparación* es propia del hombre y pertenece a la facultad *cogitativa*, llamada razón particular, por ser comparativa de las intenciones individuales, como la razón universal lo es de las intenciones universales". (S. TOMAS, *In I Metaphysicorum*, lect. 1, n. 15).

por la imaginación y la memoria sensitiva, con vistas a descubrir en ellos y a través de ellos por dicha razón la verdadera bondad y malicia moral de que son susceptibles [96].

En una palabra, la cogitativa, que es la facultad sensitiva más perfecta del hombre y el principal auxiliar de su intelecto, ayuda a éste en su doble función especulativa y práctica con su acción experimentadora sobre el mundo de lo sensible ofrecido por los otros sentidos externos e internos, ya considerado en orden a averiguar su naturaleza —servicio especulativo—, ya en orden a descubrir su moralidad —servicio práctico—: es decir, en cuanto que dicha experiencia puede servir para conocer la verdad y para obrar el bien. El primer servicio es de preparación o de disposición para el acto propio del intelecto especulativo, que es el conocimiento de la verdad universal; mientras que el segundo es más bien de complemento o de aplicación de los principios y de las conclusiones universales a la acción en su realización más concreta y detallada. En la primera función es el movimiento ascendente, porque va de los sensible a lo inteligible, de lo particular a lo universal, de la cogitación a la intelección; en la segunda, por el contrario, el movimiento es descen-

[96] Ese aspecto de útil o nocivo, agradable o desagradable, bueno o malo, apetecible o abominable, en lo sensible ofrecido por los sentidos, es llamado por Santo Tomás cualidades o propiedades no sentidas —"intentiones insensatae"—. Y respecto de su percepción por la simple estimativa o instinto de los animales y por la cogitativa del hombre, existe una diferencia considerable: "pues los otros animales perciben estas intenciones sólo por instinto natural, mientras que el hombre lo hace por cierta comparación. De ahí que lo que en otros animales se llama estimativa natural, en el hombre se llame cogitativa, que percibe tales intenciones por cierta comparación. Por eso mismo se llama también razón particular (S. TOMAS, *Summa Theologiae*, I, 78, 4).

dente, porque va de lo universal a lo particular, de lo inteligible a los sensible y de la intelección a la cogitación [97].

21. Siendo, pues, necesaria la cooperación de la cogitativa como auxiliar de la razón práctica en su función directiva y reguladora de lo agible humano, síguese —en virtud del principio: el hábito es de quien es la operación [98] —que el *sujeto psíquico* de la prudencia no es sola la razón práctica, sino también la *cogitativa.* Pero no de manera equivalente y a partes iguales, porque un hábito operativo no puede residir al mismo tiempo y por igual en dos potencias o facultades, sino en una primordialmente como en su sujeto principal, y en la otra secundariamente como en un sujeto extensivo y anejo [99].

La prudencia, pues, reside en la razón práctica como en su propio y principal sujeto, y en la cogitiva como en su sujeto psíquico *secundario* y anejo, que bajo la dirección de aquélla se habilita para servirla en la percepción y discreción de la bondad y malicia de los casos particulares ofrecidos en la experiencia [100].

Esto de que la cogitativa sea sujeto psíquico secundario de la prudencia, no es algo exclusivo de dicho hábito, sino que es ley universal de todos nuestros hábitos adquiridos del intelecto, a cuyas operaciones concurre siempre la cogitativa, presentándole depurados y organizados los materiales alle-

[97] Cfr. S. TOMAS, *De Veritate,* 10, 5.
[98] Cfr. I-II, 50, 4.
[99] Cfr. I-II, 56, 2.
[100] II-II, 47, 3 ad 3; *VI Ethicorum,* lect. 7, nn. 1214-1215; lect. 9, nn. 1254-1255.

gados por los demás sentidos y colaborando con los referidos hábitos en el ejercicio de sus actividades[101].

Art. 4.— Naturaleza virtuosa de la prudencia

22. Hasta aquí llega la investigación *psicológica* sobre el *género* de la prudencia. Pero, como estamos en *Moral*, es preciso completar esa encuesta desde el punto de vista ético. La prudencia es un hábito operativo residente a la vez en la razón práctica como en su sujeto psíquico principal y en la cogitativa como en un sujeto psíquico secundario. Eso supuesto, queda todavía por averiguar si, desde el punto de vista moral, dicho hábito es bueno o malo, es decir, una virtud o un vicio. Es el objeto del artículo cuarto.

23. Y la solución indudable es que *la prudencia es una verdadera virtud*, como enseña la fe y demuestra la razón.

24. En el libro de la Sabiduría se dice expresamente: "los frutos de la sabiduría son las *virtudes*, porque ella enseña la templanza, la *prudencia*, la justicia y la fortaleza; las *virtudes* más provechosas para los hombres en la vida"[102].

En todo el *Antiguo Testamento*, sobre todo en los libros sapienciales, se la enseña con particular insistencia y se la recomienda vivamente como el medio seguro para evitar el mal y obrar el bien, para caminar rectamente por la senda de toda virtud y para conseguir la verdadera felicidad. Es la ciencia de los santos, que es preciso desear y apreciar sobre

---

101 Cfr. I-II, 50, 4 ad 3; 56, 5.
102 *Sab.* 8, 7, según la traducción de Nácar-Colunga, ed. BAC.

todas las cosas; y pedirla a Dios sin desfallecer, pues es el origen y el dador de ella. Así se la concedió abundantemente a Salomón, que se la suplicó. Pero en especial se la comunicó a David, que en todo sobresalía por su prudencia, bajo las miradas protectoras y complacidas del Señor[103].

"La posesión y el ejercicio de la prudencia lleva consigo la práctica de toda clase de buenas obras (Sap. 3, 15), la misericordia (Prov. 19, 11; Ecles. 19, 28), la justicia, la equidad, la rectitud (I Reg. 3, 11; 3, 28; Prov. 1, 3; 2, 9; 29, 7), la pureza (Prov. 7, 4), la paciencia (Prov. 14, 29) y la fortaleza (Prov. 8, 4; 8, 14; 24, 5; Sap. 8, 7). Más aún: el ejercicio de todas estas virtudes es tan fácil y connatural al hombre poseído de la prudencia, que su vida y su dicha es practicarlas (Prov. 10, 23). Quien posee la prudencia es un hombre perfecto (Prov. 15, 21)... La prudencia es al mismo tiempo la razón práctica que nos hace ver lo que debemos seguir y lo que debemos evitar y la que nos da las fuerzas necesarias para llevarlo a cabo y cumplirlo de hecho"[104].

Lo mismo ocurre en el *Nueva Testamento*. Jesucristo, que ya de jovenzuelo asombró a los doctores de la Ley por su prudencia y sus respuestas (Luc. 2, 47), recomienda a sus discípulos que sean prudentes como las serpientres y sencillos como las palomas (Mt. 10, 16); que no sean menos hábiles y solícitos para conquistar el reino de los cielos que el administrador infiel para asegurarse el porvenir (Luc. 16, 1-9); que procuren estar vigilantes y preparados para la entrada en el celestial festín como las vírgenes

[103] Véanse abundantes testimonios en el bellísimo artículo de C. SPICQ, *La vertu de prudence dans l'Ancien Testament*, en "Revue Biblique", 42 (1933) 187-210.

[104] C. SPICQ, *loc. cit.*, p. 206-208.

prudentes, y no negligentes e improvisados como las necias o imprudentes (Mt. 25, 1-13); que construyan su edificio espiritual sobre la roca viva de Cristo y de su Iglesia, y no sobre el suelo arenoso y movedizo de sus antojos (Mt. 7, 24-27); que negocien con las gracias que les ha dado, haciéndolas fructificar y explotándolas al máximum, como el siervo fiel y prudente, y no las escondan y entierren como el siervo inhábil y perezoso (Mt. 25-14-30; 24, 42-51; Luc. 19, 22-26; 26, 42-48).

La prudencia es una virtud necesaria para todos los cristianos. Para los Obispos que deben ser irreprensibles, castos, sobrios, prudentes, morigerados, doctos y hábiles para gobernar la grey que les ha sido encomendada (I Tim. 3,2-5). Para los simples fieles, hombres y mujeres, jóvenes y viejos: que los ancianos sean sobrios, pudorosos, prudentes, sanos y robustos en la fe, en la caridad y en la paciencia; que las ancianas igualmente observen un porte santo, sin hablar mal de nadie ni dejarse llevar de la bebida, sino hábiles y buenas maestras de las jóvenes, para que éstas aprendan a amar y obedecer a sus maridos, a cuidar de sus hijos, a ser prudentes y honestas, bondadosas y hacendosas (Tit. 2,1-6). En una palabra, que todos sean hábiles para el bien e inhábiles para el mal (Rom. 16-19).

25. Después de estas enseñanzas tan explícitas y reiteradas, nada extraño es que toda la tradición de *Padres* y *Teólogos* se haya hecho eco de ellas. Que la prudencia o discreción es una gran virtud de la vida cristiana y monacal, era una idea corriente entre los primitivos monjes de oriente y de occidente, que recogieron Casiano y San Benito[105].

---

105 Véase lo dicho anteriormente a propósito de la palabra *discreción*.

Por su parte, los grandes Padres griegos como S. Basilio[106] y San Juan Crisóstomo[107] repiten que la prudencia no solamente es una gran virtud, sino que sin ella no se da ninguna otra y con ella vienen todas juntas. Lo mismo dicen los cuatro grandes Padres y Doctores de la Iglesia latina: S. Ambrosio[108], S. Agustín[109], S. Jerónimo[110] y S. Gregorio[111].

Por eso se comprende sin dificultad la legislación de la Iglesia en los procesos canónicos de beatificación y de canonización de los siervos de Dios, al exigir la prueba irrecusable de que éstos han practicado en grado heroico tanto las tres *virtudes* teologales, fe, esperanza y caridad para con Dios y para con el prójimo, como las cuatro cardinales, *prudencia,* justicia, fortaleza y templanza con sus respectivas virtudes anejas[112]. Es que supone, admite y enseña que la prudencia es una verdadera virtud.

26. La misma *razón natural* demuestra esta ver-

---

[106] S. BASILIO, *Constitutiones monasticae,* cap. 14, MG. 31, 1377; *Homilia in principium Proverbiorum*, n. 6, MG. 31, 397-400; *In Psalmum 29,* 5, MG. 31, 311-312, 316. Puede verse P. HUMBERT CLAUDE, S., *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée,* p. 268-271. París 1932.

[107] S. JUAN CRISOSTOMO, *In Matthaeum,* homilia 15, MG. 59, 258.

[108] S. AMBROSIO, *I De Officiis,* cap. 24, ML. 16, 62; cap. 27, ML. 16, 65-66; II, cap. 8-9, ML. 16, 114-116; cap. 13-14, ML. 16, 119-120; *De paradiso*, cap. 3, ML. 14, 279-282; *In Lucam,* lib. 5, n. 62, ML. 15, 1653.

[109] S. AGUSTIN, *Liber 83 quaestionum,* q. 61, n. 4, ML. 40, 51; *De moribus Ecclesiae Catholicae, et de moribus Manichaeorum,* lib. I, cap. 15, ML. 32, 1322; *Epistola 167 ad Hieronymum*, ML. 33, 735-738; *De Trinitate,* lib. 6, cap. 4, n. 6, ML. 42, 927; *De Civitate Dei*, lib. 19, cap. 4, ML. 41, 628; lib. 22, cap. 24, ML. 41, 789.

[110] S. JERONIMO, *Epistola 66 ad Pammachium*, n. 3, ML. 22, 640; *In Isaiam,* lib. 6, cap. 16, ML. 24, 238; cap. 66, ML. 24, 538.

[111] S. GREGORIO MAGNO, *Moral. in Job,* lib. 2, cap. 49, ML. 75, 592; lib. 22, cap. 1, ML. 76, 211-212; *In Ezechielem*, lib. 1, homilia 4, ML. 76, 809; lib. 2, homilia 10, ML. 76, 1068.

[112] CODEX IURIS CANONICI, can. 2104.

dad—no ciertamente sobre la prudencia infusa que es incapaz de conocer sin la divina revelación, pero sí sobre la prudencia adquirida o natural—; y buena prueba de ello es el común sentir de los hombres y de los filósofos, que la llaman virtud y la consideran como tal. Un buen Diccionario de cualquier lengua, a la palabra *Prudencia*, puede dar testimonio de los primeros. Y en cuanto a los segundos, baste recordar a Sócrates[113], Platón[114], Aristóteles[115], los estoicos[116] y hasta los mismos epicúreos[117].

27. Pero no es una virtud en sentido lato e imperfecto, como la ciencia o el arte, que dan el poder o la facultad de ejecutar bien sus actos propios acerca de sus propios objetos, por ejemplo, las matemáticas que dan la habilidad de calcular bien, y la música que da la facilidad de cantar o de tocar bien; mas no dan de hecho el buen uso humano de los mismos, porque el matemático puede calcular bien para una estafa en grande escala, y el músico puede ejecutar maravillosamente una pieza inmoral: hacen buenos sabios —físicos, matemáticos, filósofos— o buenos artístas —pintores, músicos, escultores—, pero no buenos hombres; sino que *es una virtud en sentido estricto y perfecto* porque, a la vez que da la facilidad de bien obrar, da también el buen uso de ella, haciendo del que la posee un hombre virtuoso, o sea, un hombre bueno.

---

113 Cfr. ARISTOTELES, *VI Ethicorum ad Nic.*, cap. 13, n. 3, II, 75, 26-30.

114 PLATON, *Fedón*, XIII, ed. R. B. Hirschig, París, Didot 1891, t. I, p. 53, 32-49.

115 ARISTOTELES, *VI Ethic. Nicom.*, cap. 5, nn. 6-8, II, 69, 20-39.

116 Crf. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. I, n. 200, 374, 376, 406; t. III, n. 95.

117 Cfr. E. BIGNONE, *L'Aristote perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, t. I, p. 117-118, 386. Florencia 1936; E. JOYAU, *Epicure*, p. 161-162. París 1910.

La razón consta de lo dicho anteriormente. Porque, siendo la prudencia un hábito operativo de la razón práctica acerca de todo lo agible humano en su máximo detalle y particularidad, debe necesariamente dar la facultad y facilidad de obrar bien acerca de él, es decir, de dirigirlo y ordenarlo rectamente, no ya en general o en abstracto, sino en concreto y en todos sus detalles; y esto, no de una manera hipotética e ineficaz, sino eficaz y categórica. La propia índole de lo agible humano, que es su propio objeto y materia, lo exige. Ningún hábito operativo como tal yerra o se desorbita acerca de su propio objeto, por el cual se especifica. Y lo agible humano en concreto e *in individuo* es precisamente el uso y la práctica del mismo.

La propia materia de la prudencia no es lo especulable de la ciencia ni lo factible del arte, sino únicamente lo agible humano en su máxima particularidad y determinación concreta: lo mismo que la propia materia del arte es únicamente lo factible por el hombre, y no lo agible ni lo especulable; y el objeto propio de la ciencia es exclusivamente lo especulable, no lo factible ni lo agible como tales. Pues bien, así como la ciencia no solamente da la facultad, sino también el uso recto sobre su propia materia, e igualmente el arte acerca de la suya propia, y no sobre las demás —el error en materia escible o factible no procede de la ciencia ni del arte, pero el sabio puede errar en cosas de arte y el artista en cosas de ciencia— así también la prudencia da no sólo la facilidad, sino además el uso recto sobre su propia materia, que es todo lo agible humano en concreto, mas no da una ni otro acerca de materias extrañas, como son lo escible y lo factible como tales —el prudente puede errar y equi-

vocarse en cuestiones de ciencia y arte—. Porque es ley universal de toda potencia y de todo hábito operativo el conferir al propio sujeto que los posee, no solamente la facultad, sino también el uso recto e infalibe de ellos acerca de su propia materia, pero no acerca de lo ajeno o extraño a ella [118].

En otros términos, respecto de lo escible cabe distinguir un doble uso, o, mejor dicho, un doble aspecto en el ejercicio de los actos correspondientes a sus hábitos respectivos de ciencia y de arte: uso *específico,* respecto del propio objeto o materia como tal —*motus quoad specificationem*— y ése lo dan siempre e infaliblemente dichos hábitos; y uso meramente *humano* y *voluntario,* abstracción hecha del aspecto específico —*motus quoad exercitium*—, y ése no lo dan los referidos hábitos, porque entra bajo ese aspecto en la categoría de agible humano, que les es ajeno. Por eso, la ciencia y el arte son hábitos que dan al que los posee el uso *específico* bueno y recto de sus actos como científicos o artísticos, mas no el uso *humano* o voluntario de los mismos como susceptibles de moralidad o en cuanto al puro ejercicio. Pero respecto de lo agible no cabe esa distinción, porque es esencialmente humano o moral, y, por consiguiente, coincide en él el uso específico y el uso humano de sus actos. Y por eso la prudencia, a la vez que da al sujeto que la posee el uso recto específico de sus actos como los demás hábitos de ciencia y arte, le confiere también y nece-

118 "Cada potencia se ordena según su esencia a su propio objeto. Ahora bien, las cosas que son así siempre se comportan del mismo modo. Por tanto, mientras la potencia subsista, su juicio sobre su propio objeto no puede fallar" (S. TOMAS, *Summa Theologiae*, I, 85, 6). "Tal como son los hábitos, tales actos producen" *(In III Sent.*, d. 34, q. 2, a. 2, qla. 2, n. 223).

sariamente el buen uso humano o moral de los mismos. Buen uso, que se extiende a los mismos actos de las ciencias y de las artes en cuanto a su mero ejercicio —más no en cuanto a su especificación—, porque ese ejercicio es precisamente algo agible y cae bajo la esfera de su propio objeto[119]. Por eso, la prudencia es un hábito esencialmente virtuoso, es decir, una verdadera virtud en el sentido más propio y perfecto de la palabra.

Queda, pues, averiguado por todo lo dicho hasta aquí el género próximo de la prudencia: una virtud intelectual práctica de todo lo agible humano en su máxima particularidad.

[119] Cfr. S. TOMAS, I-II, 17, 6; II-II, 47, 2 ad 1.

Capítulo II

SU DIFERENCIA ULTIMA
(Art. 5)

28. Pero resta todavía por encontrar y determinar su diferencia específica de las demás virtudes. Esto supone, como es obvio, que la virtud es múltiple y variada, cosa que ha sido negada o mal entendida por no pocos autores. *Sócrates* no admitía más que una sola virtud, la prudencia, que confundía con la sabiduría o filosofía. Lo mismo pensaba *Platón* en sus primeros Diálogos, aunque después evolucionase hacia la pluralidad. El hombre, según él, es como una ciudad o república: porque así como en ésta se dan tres clases sociales, que son los príncipes, los guardianes o agentes del orden público, y los trabajadores —labradores y artesanos—, así también en el individuo se pueden señalar tres porciones, a saber, la racional, la irascible y la concupiscible. A la racional pertenece la Sabiduría o prudencia, que es la virtud de los regidores; a la irascible corresponde la fortaleza, que es virtud de militares o guardianes de la ciudad y del orden público; y a la concupiscible toca someterse y obedecer a las órdenes y disposiciones de las dos partes anteriores, lo mismo que a los trabajadores respecto de los regidores y defensores de la república, y de esa sumisión y

obediencia resulta el orden de la misma. Orden y armonía por los que cada cual está en su puesto, de donde resultan la moderación o templanza y la justicia; e igualmente en el individuo resultan esas dos virtudes del templado ajustamiento de las distintas partes del alma. De ese modo se comprenden y se organizan, según este filósofo, las cuatro virtudes o partes de la virtud de que todos hablan: dos, como virtudes específicas —prudencia y fortaleza—; y las otras dos, como virtudes o condiciones generales de toda virtud —la justicia y la templanza—. Pero esta distribución platónica de las partes del alma y de las virtudes correspondientes no obedece a una psicología profunda y verdaderamente científica, sino a un cierto sentido estético en que sobresalía el fundador de la Academia.

29. Fue Aristóteles el que primero vió la dependencia y correlación profunda de la ciencia ética respecto de la psicología. Por eso distingue las virtudes en éticas y dianoéticas —morales e intelectuales—, proporcionalmente a la distinción de las potencias del alma en cognoscitivas y apetitivas, subdistinguiendo las "éticas" en justicia, fortaleza y templanza, y las "dianoéticas" en entendimiento —νοῦς—, sabiduría, ciencia, prudencia y arte. La fortaleza corresponde al apetito irascible, y la templanza al concupiscible, que son racionales por participación, en cuanto que son imperables por la razón con imperio "político". La justicia pertenece también al apetito, pero Aristóteles no definió expresamente a cuál, si al superior —voluntad— o a uno de los inferiores —concupiscible o irascible—. Sin embargo, al asignar a la justicia una materia distinta y más elevada— las operaciones de unos hombres con otros —que la señalada a la fortaleza y a la

templanza— las pasiones del irascible y del concupiscible—, parece evidente que la orientaba por lo menos hacia la voluntad.

30. pero de estas conquistas hicieron tabla rasa la mayor parte de los estoicos, que volvieron al unitarismo de Sócrates, lo mismo que el cínico Antístenes y Menedemo de Eretria. Zenón y Cleantes afirmaban que todas las virtudes no eran sino aspectos distintos de una sola; o bien distintos nombres, como decía Aristón de Chios: y esa única virtud era la sabiduría, que concebían como la *salud* del alma —ὑγείαν-. Es, en frase de Aristón, como si alguien llamase con distintos nombres a la misma vista según los diversos colores que ve: blanca, azul y roja. Así una sola y única virtud se llama prudencia cuando considera lo que se debe hacer u omitir; justicia, cuando en los contratos da lo suyo a cada cual; templanza, cuando modera los ímpetus de las pasiones; y fortaleza, cuando se mantiene firme en las dificultades de la vida. En realidad, pues, es como un solo fuego que quema distintos troncos, o como un cuchillo que parte distintos trozos de carne.

Y como por otra parte admitían la identidad de Dios —o de los dioses— con el mundo, pues una misma era la razón del supremo dios y la razón inmanente en el universo, de ese crudo panteísmo deducían que era una misma la virtud de los dioses y de los hombres, de los varones y de las mujeres.

Unitarismo que no logró disipar del todo el esfuerzo de Crisipo, a pesar de haberlo intentado expresamente, apelando, no a la distinción de los sujetos psíquicos, sino de los objetos o materias. Por eso, Panecio y Posidonio, que pertenecen al estoicismo medio, volvieron sus ojos a la doctrina de los últimos diálogos de Platón, para defender con más

eficacia la pluralidad de las virtudes en relación a las diversas partes del alma a que corresponden.

Sin embargo, el estoicismo griego llevaba en su entraña el unitarismo socrático, que vuelve a reaparecer en el estoicismo romano de Cicerón y de Séneca —de éste último sobre todo—, a pesar de haber sufrido la influencia de Panecio y de Posidonio, y en Filón de Alejandría que se acerca más a Platón. Porque las cuatro virtudes fundamentales que presentan, son más bien modos o condiciones generales de todo acto perfecto de virtud —prudente, justo, fuerte y moderado— que virtudes propiamente dichas [120].

Y ese modo de ver pasó a los Padres del desierto, que recogió Casiano y heredó S. Benito, legándolo a los monjes de Occidente; e igualmente a S. Basilio y S. Juan Crisóstomo entre los griegos, y a S. Ambrosio, S. Jerónimo, S. Agustín y S. Gregorio entre los latinos. Todos ellos conciben esas cuatro virtudes tradicionales como otros tantos modos o condiciones generales de todo acto virtuoso más bien que como hábitos esencialmente distintos. Pensamiento que perduró en las escuelas hasta el conocimiento y explotación en grande de la Etica Nicomaquea de Aristóteles [121].

---

[120] Véanse, entre otros, R. SIMETERRE, *La théorie socratique de la vertu-science selon les "Memorables" de Xénophon*, París 1938; H. VAN LIESHOUT, *La théorie plotinienne de la vertu*, Fribourg 1929; J. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum fragmenta*, Leipzig 1912-1924; P. BARTH, *Die Stoa*, Stuttgart 1922 (*Los estoicos*, traducción española de L. Recasens Siches, Madrid 1930); H. HEINZE, *Stoicorum sthica ad origenes suas relata*, Numburgi 1862; E. BREHIER, *Chrysippe*, París 1910; TH. ZIEGLER, *Die Ethik der Griechen und Romer*, Bönn 1881; M. WITTMANN, *Die Ethik des Aristoteles*, Regensburg 1920.

[121] Véanse TH. GRAFF, O. S. B., *De subiecto psychico virtutum cardinalium*, t. I, Roma 1934; F. UTZ, O. P., *De connexione virtutum inter se*, Wechta 1937. S. TOMAS subrayó expresamente esa dependencia de

Iniciada la renovación pluralista de carácter verdaderamente científico en Alejandro de Hales y continuada por Felipe el Canciller y por S. Alberto Magno, llegó a su apogeo en Santo Tomás, que supera a todos sus predecesores, incluso a Aristóteles. Ello exigía como condición previa e indispensable una psicología profunda y perfectamente elaborada de la naturaleza del alma humana como alma y como espíritu, de la distinción real y radical entre el alma y sus potencias y de éstas entre sí —orgánicas e inorgánicas, aprensivas y apetitivas, racionales e irracionales—, y de su extensión proporcional a los hábitos operativos de las potencias racionales por esencia y por participación.

La psicología de los hábitos operativos —entre los cuales están las virtudes de todas clases— es semejante y proporcional a la de las potencias operativas en que residen. Por eso, una psicología rudimentaria e imperfecta del alma y de sus potencias tiene que repercutir necesariamente en la psicología de los hábitos operativos y en la moral científica de las virtudes que le es subalternada, resultando una ética enclenque y depauperada. La psicología y la ética tomista, aunque de base y orientación aristotélica, le es inconmensurablemente superior en todos los sentidos.

31. Pues bien, según los principios psicológicos de la distinción esencial de los hábitos operativos, que Santo Tomás estableció en la cuestión 54 de la Prima Secundae, existen *tres géneros de virtudes*: teologales, intelectuales y morales[122]; a los cuales se

---

la opinión de Sócrates, *In VI Ethic.*, lect. 8, n. 337; I-II, 58, 2 ad 2 et 3; 61, 3; 61, 4 ad 1 et 2; II-II, 47, 4 ad 1.

[122] "Las virtudes se distinguen en tres géneros: unas son las virtudes

puede aun añadir un cuarto, como anejo y complemento de los mismos, que con los dones del Espíritu Santo[123]. Es una verdad que allí explicó largamente (cuestiones 57-68) y que aquí supone. Allí quedó probada la diversidad genérica de esos cuatro grupos de hábitos operativos buenos. Ahora sólo queda por demostrar la diferencia específica de la prudencia dentro del grupo genérico a que pertenece.

Art. 5.— Diferencia específica de la prudencia respecto de las virtudes intelectuales y puramente morales.

32. Santo Tomás no se ocupa en este lugar de la diferencia entre la prudencia y las virtudes teologales; pues consta por lo dicho anteriormente que es una virtud intelectual; y por lo expuesto en la Prima Secundae, cuestión 62, artículo 2, que las virtudes teologales difieren esencialmente de las morales y de las intelectuales. Es, pues, evidente que entre la prudencia y las virtudes teologales existe una diversidad genérica.

Pero la prudencia, a pesar de ser una virtud intelectual, tiene como objeto y materia propia lo agible humano, que lo es también de las virtudes puramente morales, entre las cuales se cataloga igualmente. Hace falta, por consiguiente, investigar la diferencia específica entre la prudencia y las demás virtudes intelectuales por una parte; y por

---

teologales, otras son las virtudes intelectuales y otras son las virtudes morales" (S. TOMAS, I-II, 68, 8. Cf. *III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, n. 50; *De Virtutibus in communi*, art. 12).

[123] Así los llama Santo Tomás: *adiuncta virtutibus* (I-II, 55, prólogo).

otra, entre la misma y las restantes virtudes morales o cardinales. Y aunque los dones del Espíritu Santo sean también genéricamente diversos de las virtudes morales e intelectuales, como lo son las teologales, queda, sin embargo, una dificultad particular respecto del don de consejo, por recaer éste exactamente sobre la misma materia de la prudencia [124].

Así, pues, el problema de la distinción entre la prudencia y las demás virtudes o hábitos operativos buenos queda reducido a tres puntos: primero, la diferencia entre la prudencia y las demás virtudes intelectuales; segundo, la diferencia entre la misma y las demás virtudes puramente morales; tercero, la diferencia entre la prudencia y el don de consejo.

33. Hay que reconocer que la prudencia es una virtud *sui generis*, por ser una virtud intelectual que se ocupa exclusivamente de cosas morales —agibilium humanorum—. Su materia es moral, aunque su forma sea intelectual. Porque esa materia es primordialmente buena o mala, por ser objeto del apetito superior o inferior, y como tal pertenece a las virtudes meramente morales. Pero puede considerarse también como ordenable por la razón práctica, es decir, como materia de consejo, de juicio y de precepto, o sea, como verdad práctica, y entonces corresponde a la prudencia [125].

Cosa fácil de comprender, porque la verdad y la bondad se interfieren y compenetran, e igualmente las potencias, los actos y los hábitos a ellas correspondientes, como son la prudencia y las demás virtudes puramente morales. Por eso escribe profundamente Santo Tomás: "la verdad y el bien se inclu-

---

124 Cf. S. TOMAS, II-II, 52, 2 ad 2.
125 Cfr. S. TOMAS, *III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2, qla. 1, n. 149.

yen mutuamente. Pues la verdad es un cierto bien, ya que de lo contrario no sería apetecible; y el bien es una cierta verdad, ya que de lo contrario no sería inteligible. Por tanto, así como el objeto del apetito puede ser verdadero, en cuanto tiene razón de bien, como cuando uno apetece conocer la verdad, así el objeto del entendimiento práctico es un bien ordenable a la acción bajo la razón de verdad. Pues el entendimiento práctico conoce la verdad como el especulativo, y ordena la verdad conocida a la acción" [126].

Lo bueno es formalmente bueno y materialmente verdadero; y viceversa, lo verdadero es formalmente verdadero y materialmente bueno. El intelecto y el apetito coinciden en el objeto material —la cosa, que es a la vez verdadera y buena—, pero se distinguen en el objeto formal, porque en esa misma cosa el intelecto aprehende la razón de verdad y el apetito la razón de bondad. Y lo mismo acontece proporcionalmente con la prudencia y las demás virtudes puramente morales.

Por eso, la prudencia no es una virtud meramente intelectual como las otras virtudes del intelecto, ni tampoco una virtud puramente moral como las demás virtudes del apetito, sino una virtud anfibia, es decir, en parte intelectual y en parte moral: una virtud *media* entre las puramente morales y las meramente intelectuales, que participa a la vez de las unas y de las otras, como la llamada Averroes, a quien cita y sigue Santo Tomás [127].

---

[126] S. TOMAS, *Summa Theologiae*, I, 79, 11 ad 2. Cf. I, 16, 4 ad 1; 59, 2 ad 3; I-II, 19, 3 ad 1; II-II, 47, 4; *III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qla. 1, n. 79; *De Virtutibus in communi*, art. 7 y 12

[127] "Como dice el Comentarista en el VI de los Eticos, la prudencia es *media* entre las virtudes intelectuales y morales" (S. TOMAS, *III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qla. 2 ad 3, n. 93); "y así es la prudencia que es

34. Pero no es ni puede ser por lo uno y lo otro, sino más lo uno que lo otro; pues de lo contrario no sería una virtud, sino un conglomerado de fragmentos de virtudes heterogéneas. En realidad, es más intelectual que moral, porque es formalmente intelectual y sólo materialmente moral, en cuanto que aplica los principios de la razón práctica a la materia moral. Algo así como la Optica, que aplica los principios de la Geometría a la materia visible; o como la Musicología, que aplica los principios de la Aritmética a la materia sonora; las cuales son ciencias físico-matemáticas, es decir, *medias* entre las puramente matemáticas como la Aritmética y la Geometría, y las puramente físicas, como la vulgarmente llamada Física —en sentido aristotélico y tomista— y la Química; pero son más matemáticas que físicas, porque lo formal en ellas —el medio objetivo del conocimiento— es matemático, y solamente es físico lo material, es decir, la cosa que se conoce[128].

---

media entre las morales y las intelectuales, como se dijo anteriormente" (*III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 1, qla. 3, n. 149).

128 "Sobre las cosas naturales y matemáticas hay tres órdenes de ciencias. Pues unas son *puramente naturales,* que consideran las propiedades de las cosas naturales en cuanto tales, como la Física, la Agricultura y otras así. Otras, en cambio, son *puramente matemáticas,* que tratan de las cantidades en absoluto, como la Geometría trata de la magnitud y la Aritmética trata del número. Otras, finalmente, son *medias,* que *aplican los principios matemáticos a las cosas naturales,* como la Música, la Astrología y otras así; *las cuales, sin embargo, son más afines a las matemáticas,* porque en su estudio lo que es *físico* es *como material,* mientras que lo que es matemático es como formal: como la Música considera los sonidos no en cuanto que son sonidos, sino en cuanto que son según los números proporcionales, y así en las demás. De ahí que demuestren sus conclusiones *sobre cosas naturales,* pero *por medios matemáticos*" (S. TOMAS, *In librum Boethii De Trinitate,* q. 5, art. 3 ad 6, ed. P. Wyser, O. P., p. 42, 15-28. Fribourg 1948). Y en otra parte: "cualquier hábito cognoscitivo mira *formalmente al medio por el*

Son ciencias *medias* en cierto sentido, lo mismo que la prudencia entre las virtudes puramente intelectuales y puramente morales, porque en realidad es una virtud simplemente —no totalmente— intelectual, somo la Optica y la Musicología son ciencias simplemente —no puramente— matemáticas. Por cuyo motivo Santo Tomás, que pesaba sus palabras como el oro, dice cuatro cosas a este propósito: a) que la prudencia es una virtud *esencialmente intelectual*[129]; b) que es una virtud moral hasta cierto punto, *quodammodo*[130], es decir, en cuanto a su materia[131]; c) que es una virtud inmediatamente cognoscitiva y mediatamente operativa, es decir, cognoscitiva por sí y ejecutiva por medio de las virtudes morales[132]; d) que es en cierto sentido —*quodammodo*— una virtud media entre las meramente intelectuales y las puramente morales[133].

Nada más preciso y exacto que estas palabras en que por vez primera formuló esa doctrina: "la prudencia es *media* entre las virtudes morales y las in-

---

que se conoce algo; y *materialmente a aquello que se conoce* por tal medio. Y como *lo que es formal es más importante,* de ahí que aquellas ciencias que argumentan por principios matemáticos sobre materia natural, *se enumeran más bien entre las matemáticas, por serles más semejantes,* aunque en cuanto a la materia convengan más con la ciencia natural" (*Summa Theologiae,* II-II, 9, 2 ad 3).

[129] "Según su esencia" (I-II, 58, 3 ad 1), "en cuanto al sujeto conviene con las virtudes intelectuales" (II-II, 181, 2 ad 3).

[130] "Es en cierto modo moral en cuanto a la materia" (I-II, 61, 1).

[131] "En cuanto a la materia" (*III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qla. 2 ad 3, n. 93); "en la materia" (II-II, 181, 2 ad 3), "según la materia" (I-II, 58, 3 ad 1).

[132] "El *conocimiento* pertenece *inmediatamente* a la prudencia; mas la *operación* le pertenece *mediante* la facultad apetitiva "(*De Virtutibus in communi,* 12 ad 20).

[133] "La prudencia según su esencia es intelectual, pero tiene materia moral; y por eso a veces se enumera entre las morales, siendo en cierto modo media entre las intelectuales y las morales" (*De Virtutibus in communi,* 12 ad 14).

telectuales. Pues es *esencialmente intelectual*, ya que es un hábito *cognoscitivo* que *perfecciona la razón*; pero es *moral en cuanto a la materia* por ser *directiva de las virtudes morales,* al ser la *recta razón de lo agible*"[134].

A las que corresponden estas otras que escribió por última vez: "la prudencia se dice que es *media* entre las virtudes intelectuales y las morales en cuanto que conviene con las virtudes intelectuales en el *sujeto,* y totalmente con las morales en la *materia*"[135].

35. ¿Qué sentido tienen estas fórmulas? Desde luego es claro el sentido de *esencialmente intelectual,* que, por contraposición a *moral en cuanto a la materia,* hay que interpretar como intelectual *formalmente* o *en cuanto a la forma.*

Pero no lo es tanto el de *materialmente* o *en cuanto a la materia.* Esto no puede entenderse como *accidentalmente moral,* aunque en el miembro opuesto se diga *esencialmente* intelectual, porque la prudencia es más que accidentalmente moral. Si así lo fuese, pudiera darse una verdadera prudencia que no sería moral; pues lo meramente accidental puede desaparecer sin que se pierda la esencia de la cosa a que se atribuye y de que se predica. Tampoco parece bastar el entenderlo como un término medio entre puramente esencial y meramente accidental, que es el que corresponde al *proprium* o accidente específico[136], el cual convendría a la prudencia *necesariamente,* y por tanto, se predicaría siempre de toda y de sola la prudencia, y viceversa; porque en-

---

134 *III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qla. 2 ad 3, n. 93.
135 *Summa Theologiae,* II-II, 181, 2 ad 3.
136 *Summa Theologiae*, I, 77, 1 ad 5.

tonces el ser una virtud moral sería *una mera propiedad* de la prudencia, con lo cual dejaría de ser la principal de las virtudes morales, ya que estas otras son esencialmente tales.

Hace falta, pues, entender ese *materialmente* moral como *esencialmente* tal. Mas no en el mismo sentido que esencialmente intelectual, porque así lo es *formalmente,* no materialmente, como queda dicho. Realmente, la forma y la materia— ya se tomen en sentido propio, como en las sustancias corporales; ya en sentido analógico de cuasi materia y de cuasi forma, como en los demás seres a que se aplican—, son partes esenciales, aunque de manera desigual, como el acto y la potencia, pues la forma es más esencia o naturaleza que la materia[137]. Y por eso mismo la prudencia es más intelectual que moral, aunque lo sea ambas cosas esencialmente. Es *per se* lo uno y lo otro: pero intelectual *per se primo*, y moral *per se secundo*: pues esos dos modos de predicación *per se* o esencial corresponden respectivamente a la forma y a la materia, o sea, a la causa formal y a la causa material[138]. Por eso precisamente se pone en su definición lo intelectual y lo moral, pero lo intelectual *in recto* —recta ratio— y lo moral *in obliquo* —agibilium—: lo formal *in recto* y lo material *in obliquo.*

Y aunque el Santo Doctor explique a veces el *esencialmente* del primer miembro por "en cuanto al sujeto" o "en el sujeto psíquico", que también es y se llama cuasi materia *in qua*, no por eso deja de

[137] "La forma, por la cual algo es actualmente natural, es más naturaleza que la materia, por la cual algo es natural en potencia" *(In II Physicorum,* lect. 2, n. 5.

[138] *In I Post. Analyticorum,* lect. 10, nn. 3-4.

ser formal respecto a la materia *circa quam*, que es precisamente la materia moral[139]. El intelecto es propiamente inmaterial, y sólo analógicamente se puede llamar cuasi materia *in qua* o sujeto psíquico portador de la prudencia: en cambio la materia remota *circa quam* de la misma, que son los objetos de las pasiones y operaciones humanas, es con mucha frecuencia material o corporal en sentido estricto; y su misma materia próxima son en gran parte actos o movimientos de una potencia orgánica, como ocurre en las pasiones del apetito concupiscible y del irascible. En el uso de términos análogos caben interferencias según los diversos aspectos en que se tomen y puntos de referencia que se apliquen.

Por lo demás, esa referencia al sujeto psíquico —el intelecto— es para explicar su denominación de virtud *intelectual*, como la referencia a la materia *circa quam* —moralia— era para justificar su denominación de virtud *moral.*

Es, pues, la prudencia una virtud esencialmente intelectual y moral, pero más intelectual que moral. Por eso, tiene que distinguirse más radicalmente de las demás virtudes puramente morales que de las meramente intelectuales.

36. En efecto, *se distingue esencialmente de las otras tres virtudes morales,* que son justicia, fortaleza y templanza, en cuanto al propio *sujeto* psíquico, que en la prudencia es la razón práctica y en las demás virtudes es el apetito—superior, de la justicia; e inferior, de las otras dos, es decir, concupiscible de la templanza e irascible de la fortaleza—. Ahora

139 *Summa Theologiae,* I-II, 55, 4.

bien, la diferencia más profunda y radical entre los hábitos operativos —y entre las virtudes— es la que se toma de su diverso sujeto psíquico, por ser no solamente específica, sino genérica[140].

Se diferencia también de ellas por parte del objeto, tanto formal como material. Por parte del objeto *material* o materia *circa quam* existe entre la prudencia y las demás virtudes morales una cierta coincidencia, en cuanto que todas ellas recaen sobre lo *agible* humano; pero se distinguen en que la materia propia de la prudencia es *todo* ese agible, mientras que la de cada una de las otras tres virtudes morales es una *parte* solamente de él, es decir, las operaciones, de la justicia; las pasiones del irascible, de la fortaleza; y las pasiones del concupiscible, de la templanza. Esa mayor amplitud objetiva de la prudencia supone una diferencia esencial respecto de las más restringidas, porque no la afectan las diferencias —específicas— entre pasiones y operaciones, y entre pasiones de distintos apetitos: así como el sentido común, que abarca todo el material de todos los sentidos exteriores juntos, es una potencia esencialmente distinta de ellos[141]; y el entendimiento, que comprende todos los objetos de las demás potencias aprehensivas y muchos más, se distingue esencialmente de todas ellas.

Pero sobre todo se distingue por parte del objeto *formal,* esto es, de la *razón formal* que la prudencia considera en ese objeto material común, y del punto de vista diferente desde donde lo considera. Porque lo agible humano cae bajo la prudencia como verdadero y cognoscible, mientras que bajo las otras virtu-

[140] *Summa Theologiae,* I-II, 54, 1 ad 1.
[141] *Summa Theologiae,* I, 78, 4 ad 2.

des puramente morales cae como bueno y apetecible[142]. La prudencia, pues, capta en lo agible humano la razón formal de verdad práctica desde el punto de vista de cognoscible y ordenable, mientras que las otras virtudes puramente morales captan en él la razón formal de bondad moral desde el punto de vista de apetecible y ejecutable.

No hay, pues, que confundir las virtudes morales con la prudencia, ni ésta con la filosofía o sabiduría, según opinaban Sócrates, Platón joven y muchos de los estoicos. La razón demuestra la falsedad de esa doctrina, como acabamos de ver, y la misma experiencia se encarga de desmentirla. Cicerón, que en algunas de sus obras la hizo suya, aseguraba que debemos buscar en la filosofía la enmienda y corrección de todos nuestros vicios y pecados. Y añadía entusiasmado: "¡Oh filosofía, directora de la vida, indagadora de la virtud y ahuyentadora de los vicios! ¿Qué hubiera sido sin tí, no solamente nuestra vida, sino la de todo el género humano? Tú fun-

142 "Lo agible humano es la materia de la prudencia en cuanto es objeto de la razón práctica, es decir, bajo la razón de verdadero; y es materia de las virtudes morales en cuanto que es objeto de la facultad apetitiva, es decir, bajo la razón de bien". (S. TOMAS, *Summa Theologiae,* II-II, 47,5 ad 3).

"Como la materia de las virtudes morales son aquellas cosas que pertenecen al apetito —a las que dirige la razón—, dicha materia puede considerarse de dos modos: uno, en cuanto tiene razón de aconsejable y elegible, al obrar sobre ella la razón, y así es la prudencia...; de otro modo, en cuanto tiene razón de apetecible", y bajo este aspecto se refiere a las otras virtudes meramente morales *(III Sent.,* d. 33, q. 2, a. 1, n. 149).

"Así como una misma cosa es objeto del entendimiento, en cuanto que es verdadero, y de la voluntad, en cuanto que es bien, así también una misma cosa puede ser, bajo distinto aspecto, materia de la prudencia y de las otras virtudes morales: de la prudencia, en cuanto que es aconsejable; de las otras virtudes, en cuanto que es elegible" *(Ibídem,* a. 2, qla. 1 ad 3, n. 186).

daste las ciudades, tú reuniste a los hombres dispersos en sociedad parental, conyugal y civil; tú eres la inventora de las leyes, tú la maestra de las buenas costumbres y de la disciplina social. A tí acudimos, implorando tu auxilio y sometiéndonos completamente a tus órdenes. Más vale vivir un solo día bajo tu dirección que toda la vida fuera de ella. Tú nos das la tranquilidad de la vida y nos quitas el temor de la muerte" [143]. El ideal sería, conforme decía Platón joven, que los filósofos fueran reyes y los reyes filósofos: entonces serían verdaderamente dichosos los Estados [144].

Nada más utópico e irreal, porque precisamente los filósofos e intelectuales son los que más necesitan de verdadera prudencia y moralidad, como decía muy bien Cornelio Nepote en carta al mismo Cicerón [145].

37. *Se distingue igualmente de las otras virtudes intelectuales,* que son sindéresis —e *intellectus*—, sabiduría, ciencia y arte; no ciertamente por parte del sujeto psíquico, pues todas residen en el intelecto, sino *por parte del objeto.*

Porque las virtudes intelectuales son de tres clases: unas puramente especulativas, cuyo fin propio y específico es conocer la verdad en sí misma, como el

---

143 TULIO CICERON, *V Tuscullan. quaest.,* cap. 2, ed. cit., t. II, p. 452.

144 TULIO CICERON, *Cartas a sus familiares,* Epist. ad Q. Fratrem, lib. I, cap. 10, t. IX, p. 20.

145 "Estoy muy lejos de pensar que la filosofía sea la maestra de la vida y la dispensadora de la vida feliz, y de estimar que no necesitamos mejores maestrso de bien vivir que la mayoría de los que se ocupan de disputar sobre ella. Pues veo que gran parte de aquellos que en la escuela preceptúan agudísimamente sobre el pudor y la continencia, ellos viven entregados a todas las lascivias" (CORNELIO NEPOTE, *Obras,* colección G. Budé, p. 171. París 1920).

intellectus, la sabiduría —Metafísica— y la ciencia —Matemática y Física en sentido aristotélico, es decir, Filosofía de la naturaleza—; otras meramente prácticas, cuyo fin propio y específico es el obrar conforme al conocimiento de lo operable, o sea, conocer la verdad, no en sí misma ni por sí misma, sino en orden a la acción, como la sindéresis, la prudencia y el arte; y otras especulativo-prácticas, es decir, en parte especulativas y en parte prácticas —especie de virtudes *medias* entre las puramente especulativas y las meramente prácticas—, como la ciencia moral o ética filosófica y teológica, que especula sobre las cosas morales.

38. Ahora bien, es evidente que la prudencia se distingue específicamente de las otras *virtudes intelectuales puramente especulativas,* porque éstas residen en el intelecto según su función puramente cognoscitiva o contemplativa respecto de las verdades independientes de nuestro ser y conocer, y, por tanto, absolutas, universales, necesarias y eternas, como los teoremas matemáticos y las demostraciones metafísicas; mientras que aquélla reside en el mismo intelecto según su función práctica o directiva del acto humano a ejercer, y, por consiguiente, su verdad es dependiente de nuestro modo de ser y de querer, o sea, es relativa, particular, contingente y temporal. En las virtudes meramente especulativas se toma la verdad según la adecuación y conformidad del juicio con la realidad; en la prudencia, por el contrario, se la toma según la adecuación o conformidad del juicio directivo de la acción con el apetito recto del fin.

"La verdad del entendimiento práctico —dice Santo Tomás— se toma de distinto modo que la verdad del entendimiento especulativo, como se dice en el

VI de los Eticos, cap. 2, n. 3. Pues *la verdad del entendimiento especulativo se toma por la conformidad del entendimiento con la cosa.* Y como el entendimiento no puede conformarse infaliblemente en las cosas contingentes, sino *solamente* en las cosas necesarias, resulta que ningún hábito especulativo de cosas contingentes es virtud intelectual, sino solamente el que es sobre *cosas necesarias. En cambio la verdad del entendimiento práctico se toma por la conformidad con el apetito recto*; conformidad que no tiene lugar en las cosas necesarias, que no penden de la voluntad humana, sino en las *contingentes que pueden ser hechas por nosotros*"[146].

39. Es palmaria también su *distinción del arte.* Porque lo operable del arte, aunque contingente y dependiente de nuestra actividad, es exterior y factible, mientras que lo operable de la prudencia es interior y agible[147]; la bondad del arte está en la obra artística realizada y no en el artífice, en tanto que la de la prudencia queda en el mismo que ejecuta la acción[148]; el arte no da la rectitud del uso humano de los actos con que se realizan sus obras, mientras que la prudencia la confiere[149]; la materia de la prudencia es mucho más amplia y contingente que la del arte, porque se extiende a todas las acciones humanas, que son contingentes libres, mientras que el arte se limita a algunas operaciones determinadas realizables por miembros u órganos corporales y sujetas a un cierto determinismo, siendo, por consiguiente, mayor la certeza del arte, pero menos uni-

146 S. TOMAS, *Summa Theologiae,* I-II, 57, 5 ad 3.
147 *In VI Ethicorum,* lect. 3, n. 1151.
148 *Summa Theologiae,* I-II, 57, 5 ad 1.
149 I-II, 57, 4.

versal su finalidad que la de la prudencia[150]; sus divisiones respectivas son diferentes, porque las artes se dividen en mecánicas y liberales, bellas y útiles, en tanto que la prudencia se distingue en personal y social, gubernativa y cívica, infusa y adquirida.

Sin embargo, la prudencia difiere más de los hábitos meramente especulativos que del arte. Porque, aunque éste sea de suyo amoral como aquéllos, mientras que la prudencia es esencialmente moral, no obstante conviene más con el arte que con los hábitos meramente especulativos en el objeto material y en la connotación del sujeto psíquico: pues el objeto material de los hábitos meramente especulativos es necesario, pero el del arte y de la prudencia es contingente; y el sujeto psíquico de los primeros es el intelecto en cuanto especulativo, mientras el del arte y de la prudencia es el intelecto en cuanto práctico[151].

En una palabra, la diferencia *moral* entre la prudencia y todos estos hábitos es idéntica, porque los hábitos meramente especulativos y el arte son igualmente amorales de suyo, mientras que la prudencia es esencialmente moral. Pero la diferencia *psicológica* es distinta, porque es mayor respecto de los hábitos puramente especulativos que respecto del arte, tanto por parte del objeto material —contingente en la prudencia y en el arte, y necesario en los otros— como por parte de la connotación del sujeto psíquico —el intelecto como especulativo en el *intellectus,*

---

150 I-II, 57, 4 ad 3; II-II, 47, 2 ad 3; 47, 4 ad 2.

151 "En cuanto al sujeto y a la materia, la prudencia conviene más que el arte con los hábitos operativos, pues una y otra residen en la parte opinativa del alma y versan sobre lo contingente. Pero el arte conviene más que la prudencia con los hábitos especulativos en la razón de virtud" (S. TOMAS, *Summa Theologiae*, I-II, 57, 4 ad 2).

sabiduría y ciencia, y como práctico en el arte y la prudencia—.

40. Mayor dificultad ofrece ver la *diferencia entre la prudencia y la ética* o ciencia moral, porque ambas recaen sobre la misma materia, que es todo lo agible humano. Sin embargo, *se distinguen específicamente*, porque recaen sobre ella de manera diferente.

La prudencia considera lo contingente libre-agible humano-exclusivamente como contingente y según toda su movilidad y flexibilidad individual; la ética, por el contrario, tanto filosófica como teológica, lo considera según sus razones universales y necesarias. De lo puramente contingente como tal no caba ciencia propiamente dicha. Pero tiene sus leyes y principios necesarios y universales, y visto a través de ellos puede ser objeto de ciencia, como ocurre en la Filosofía de la naturaleza, que considera el ente móvil físico —contingente— según sus razones necesarias y universales. Y lo mismo sucede con la Etica, que considera el ente móvil moral según sus razones universales y necesarias[152].

---

152 "Las cosas contingentes —dice el Santo Doctor— pueden ser conocidas de dos maneras. Una, según las razones universales; otra, en su particularidad. En efecto, las razones universales de las cosas contingentes son inmutables, y así se dan demostraciones sobre ellas y su conocimiento pertenece a las ciencias demostrativas. Pues la ciencia natural (Filosofía de la naturaleza) no solamente versa sobre las cosas necesarias e incorruptibles, sino también sobre las cosas corruptibles y contingentes. De donde resulta claro que las cosas contingentes así consideradas pertenecen a la misma parte del alma intelectiva a la que pertenecen las necesarias, a la que el Filósofo llama aquí *científica*... De otra manera las cosas contingentes pueden ser consideradas en particular, y así son variables y sobre ellas no cae el entendimiento si no es mediante las potencias sensitivas. De ahí que entre las partes sensitivas del alma se ponga una potencia que se llama razón particular o facultad cogitativa, que es comparativa de las intenciones particulares. Ahora bien, el Filósofo toma aquí lo contingente en este sentido, pues así es objeto de consejo y operación. Y por eso dice que las cosas necesarias y

La Etica, por consiguiente, considera lo agible humano según el primer grado de abstracción formal, si se trata de la ética filosófica, porque la teológica lo considera también desde el tercer grado; y precisamente por eso abstrae de los singulares como tales, quedando sus fallos o conclusiones con cierta universalidad. Mas la prudencia no admite abstracción alguna, sino que dictamine y concluye en particular y según todas las circunstancias concretas del acto humano individual.

Por eso escribe el Angélico: "la prudencia incluye más que la ciencia práctica (= Etica); pues a la *ciencia* pertenece *el juicio universal sobre lo que hay que hacer,* por ejemplo, que la fornicación es mala, que no se debe robar, y cosa así... Mas a la *prudencia* pertenece *juzgar rectamente sobre los agibles singulares tal como han de realizarse ahora"* [153].

Y como verdadera ciencia, la Etica procede por demostración; la prudencia, en cambio, procede por simple determinación práctica [154]. La ciencia moral es especulativo-práctica, es decir, formalmente especulativa —en cuanto al modo de proceder, definiendo, dividiendo, demostrando, considerando las razones o

---

las cosas contingentes pertenecen a diversas partes del alma racional, como son los universales especulativos y los singulares operables" (S. TOMAS, *In VI Ethicorum*, lect. 1, n. 1123). "Puede darse también alguna ciencia sobre las cosas generables y corruptibles, es decir, la ciencia Natural, aunque no bajo el aspecto particular en que están sometidas a la generación y corrupción, sino según las razones universales, que son necesarias y permanentes" *(In VI Ethicorum*, lect. 3, n. 1146).

[153] *De Virtutibus in communi,* 6 ad 1.

[154] "La prudencia *no es ciencia. La ciencia es de los universales,* como se ha dicho anteriormente; *mas la prudencia es del extremo, esto es, del singular,* porque es de lo operable, que es lo singular. Y así es claro que la prudencia no es ciencia... *De dicho extremo no se da ciencia, porque no se prueba por la razón"* (S. TOMAS, *In VI Ethicorum,* lect. 7, nn. 1213-1214).

predicados universales[155] —y materialmente práctica, porque trata exclusivamente de cosas o materia morales; pero la prudencia es únicamente práctica, porque todo su conocimiento, está inmediatamente ordenado a la acción y provocado por ella: es, pues, totalmente práctica, formal y materialmente.

41. Verdad es que la ciencia moral da reglas de bien obrar, pero remotas y universales, porque no las aplica efectivamente de suyo a los casos singulares y personales: da su conocimiento y la facultad de aplicarlas, pero no el uso recto y aplicación efectiva de las mismas. Por eso puede darse un eminentísimo moralista en un hombre perseverísimo. De él vale el refrán: "consejos vendo y para mí no tengo". La prudencia, por el contrario, las da inmediatas y concretísimas, y además las aplica o impone eficazmente; de suerte que con la facultad de bien aconsejar, juzgar y mandar, confiere también el uso efectivo de ella. La ciencia meramente especulativa, como las matemáticas, no vale nada para la práctica de la virtud; la ciencia moral vale algo, o mejor, vale mucho para vivir honestamente, porque traza las grandes líneas del bien vivir; pero la prudencia lo vale todo, porque orienta y ordena eficazmente toda la vida moral.

Santo Tomás ha expresado esto con su habitual exactitud y nitidez: "Existe doble ciencia. Una de lo *universal*, y en cuanto a la virtud o contribuye *poco*, si trata de asuntos de virtud —la Etica—, *o nada*, si trata de otras cosas ajenas a la virtud —como la Lógica o las Matemáticas—. Otra es la ciencia que *dirige la acción particular*, a la que corrompe la delectación, que produce la ignorancia de elección; y

155 Cfr. S. TOMAS, *Summa Theologiae*, I, 14, 16.

esta ciencia aprovecha mucho a la virtud, es más, sin ésta no se da la virtud ni ella sin la virtud, y esta ciencia pertenece a la prudencia" [156].

Junto con la verdad y rectitud del juicio universal de la Etica, cabe la falsedad y la aberración del juicio concreto y particular de lo que debe hacer el hombre en un momento dado; pero no cabe en la prudencia, porque a ella precisamente pertenece ese juicio singular y concretísimo [157].

42. Sin embargo, caben diversos grados de especulatividad y de practicidad en la misma ciencia moral. Pues la Etica Teológica es mucho más práctica y más especulativa que la filosófica: más especulativa, porque se remonta hasta Dios, desde el cual juzga y discurre de todas las cosas morales, y sabido es que Dios no es cognoscible sino elevándose hasta el tercer grado de abstracción formal; más práctica, porque ese Dios es Salvador y Redentor nuestro, que nos infunde su gracia y las virtudes, y nos socorre con continuas gracias actuales. Verdades emotivas y sumamente fecundas, que no llega a alcanzar la simple Etica Filosófica [158]. Y dentro de cada una de estas

---

[156] S. TOMAS, *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 5 ad 1, nn. 257-258. "A la virtud moral *no aprovecha nada* el saber *especulativamente* sobre las cosas que *no son hechas* por el hombre, y *poco* si es sobre *lo que él hace;* pero la ciencia *práctica* sí le aprovecha *mucho*, porque es la *regla* (inmediata) de la acción" (*In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 3, qla. 2 ad 2, n. 67).

[157] "Aun existiendo la ciencia (Etica), ocurre que en el acto particular el juicio de la razón es desviado para que no juzgue rectamente; y por eso se dice que vale poco para la virtud, porque a pesar de su existencia ocurre que el hombre peca contra la virtud". Por el contrario, "permaneciendo la prudencia, el hombre no peca: por eso ella interesa no poco, sino mucho a la virtud; es más, ella causa la virtud" (S. TOMAS, *De Virtutibus in communi*, 6 ad 1).

[158] Como dice muy bien Báñez a este propósito, "la Teología conviene con la Filosofía Moral en que ambas dirigen las acciones humanas en lo común y no en lo particular; y en que ambas necesitan de las virtudes para obrar rectamente; es más, en que ambas presupo-

Eticas, caben tratados más generales y más particulares, aunque sin descender a lo individual. Es clásica la división de ambas Eticas en Etica general y en Etica especial. La subdivisión de la Segunda Parte de la Suma Teológica de Santo Tomás en *Prima Secundae y Secunda Secundae* obedece a esas dos etapas.

Pero siempre resulta que la Etica es un hábito o una virtud puramente intelectual, no moral, aunque materialmente se ocupe de cosas morales: mas la prudencia es una virtud esencialmente intelectual y moral.

Santo Tomás indicó netamente la diferencia de una y otra cuando dijo: "en lo que respecta al mero conocimiento, las cosas contingentes no interesan al entendimiento, cuya perfección es el conocimiento de la verdad. En cambio el conocimiento de las cosas contingentes es *útil en cuanto que es norma de la acción humana, que versa sobre lo contingente... De ahí que solamente las ciencias prácticas versen sobre las cosas contingentes en cuanto que son contingentes, es decir en particular.* Mas las ciencias *especulativas* no versan sobre las cosas contingentes, al no ser en cuanto a sus razones universales" y necesarias[159]. La prudencia es de lo contingente libre o agible humano en cuanto contingente, esto es, en su máxima particularidad y movilidad; la Etica, en cambio, aunque sea de ese mismo agible, no lo es en cuanto contingente, y particular, sino en cuanto que envuelve o implica una cierta necesidad y universalidad, es

---

nen unos principios dictados y preceptuados en común por un hábito práctico, y en este sentido ambas se dicen prácticas. Sin embargo difieren en que nuestra Teología es aún más práctica que la Filosofía Moral" (D. BAÑEZ, *In I Partem Summae Theologiae,* q. 1, art. 4, ad 4, col. 40. Venetiis 1585).

159 S. TOMAS, *In VI Ethicorum,* lect. 3, n. 1152).

decir, según sus leyes o razones necesarias y universales.

La Etica, en suma, considera lo agible humano científica y especulativamente, es decir, con una cierta abstracción y universalidad; la prudencia, por el contrario, lo trata virtuosa y prácticamente, esto es, sin abstracción alguna y en su máxima singularidad. El fin próximo e inmediato de la Etica como tal es conocer científicamente las cosas morales, y sólo por extensión y remotamente dirigir las acciones humanas en el ejercicio de la virtud, dando para ello reglas generales; el de la prudencia, en cambio, es únicamente dirigir esas acciones próxima y eficazmente, prescribiendo y dictando reglas particulares y personales para la práctica efectiva de las virtudes, o sea, ampliando y adaptando a cada caso y según todas las circunstancias las reglas universales de la sindéresis y de la Etica[160].

---

[160] No hay, pues, motivo alguno para corregir lo que dice Juan de Santo Tomás acerca del carácter especulativo de la Etica como ciencia (JUAN DE SANTO TOMAS, *Lógica,* II P., q. 1, a. 4, ad 3, ed. B. Reiser, O.S.B., p. 277 a). Ciertamente que es menos especulativa que las Matemáticas o que la Metafísica, pero no es inmediatamente práctica u operativa como tal, sino que eso es privativo de la virtud de la prudencia. Se la puede, pues, llamar ciencia práctica si se la compara con las Matemáticas, la Lógica o la Metafísica, que son ciencias puramente especulativas; pero si se la compara con la prudencia, que es meramente práctica, es una ciencia de procedimientos especulativos. Para que una virtud o un hábito intelectual se pueda llamar práctico en sentido pleno y estricto, es necesario que se ordene de suyo inmediatamente a la acción: "no cualquier relación a la acción hace que el entendimiento sea práctico..., sino que para que el entendimiento sea *práctico* se requiere que sea regla *próxima de la acción...* Pues entendimiento práctico es lo mismo que entendimiento *operativo*" (S. TOMAS, *De Veritate,* 14, 4).

Por eso no parece fundada la crítica que le hace MARITAIN *(Les degrés du savoir,* p. 800-801, París 1923), y que ya se la hicieron antes y más a fondo MARCOS SERRA, O. P. (*Summa commentariorum in I P. S. Thomae,* q. 1, a. 4, ad 1, p. 18-20, Romae 1653) y GABRIEL MARLETTA, O. P. *(In I P.,* q. 1, a. 4, Controversia 12, ad secundam confirmationem obiectionis quartae, n. 18, p. 194-195, Neapoli 1662).

43. La prudencia *se distingue también esencialmente de la sindéresis,* a pesar de ser ésta una virtud intelectual meramente práctica como la prudencia. Y lo es, porque su función propia y específica no es conocer por conocer, sino conocer los primeros principios universalísimos del orden moral para regular inmediata y eficazmente el apetito natural de la voluntad sobre el bien y la bienaventuranza en común: apetito, que siempre y necesariamente es recto, como el juicio de la sindéresis que lo regula según dichos principios es siempre y necesariamente verdadero: "así como el conocimiento natural es siempre verdadero, así el amor natural es siempre recto"[161].

Pero se distingue en cuanto que la sindéresis considera todo lo agible en su máxima universalidad; la prudencia, en su máxima particularidad o singularidad; aquélla, los fines universales —que también se llaman principios primeros del orden moral—; ésta, los medios particulares —que se dicen así mismo conclusiones últimas o singulares de dicho orden—; la primera emite sus juicios o dictámenes sin discurso, porque su verdad es manifiesta por sí misma; la segunda los prefiere después de haberlos investigado y encontrado por medio del discurso y del consejo, porque su verdad o rectitud no es de suyo evidente; la sindéresis reside en el entendimiento práctico como simple inteligencia, es decir, como mero juzgador sin discurso; la prudencia reside en el mismo como razón, no como simple inteligencia, porque reside en el entendimiento práctico como discursivo; el juicio de la sindéresis nos es dado naturalmente sin trabajo; el de la prudencia lo tenemos que buscar con nuestro

[161] S. TOMAS, *Summa Theologiae,* I, 60, 1 ad 3. Cf. I-II, 94, 1 ad 1; *De Veritate,* 16,2.

trabajo y esfuerzo; la sindéresis es inamisible, la prudencia se puede perder por el pecado.

44. Por último, la prudencia *es distinta esencialmente del don de consejo:* no por parte del objeto material ni del sujeto psíquico, en los que coinciden totalmente, por residir ambos en el intelecto práctico como razón y recaer sobre todo lo agible humano en su máximo detalle y particularidad[162]; sino por parte del objeto o motivo formal.

Desde luego es evidente la distinción entre el don de consejo y la prudencia adquirida, porque aquél es infuso y esencialmente sobrenatural. Y respecto de la misma prudencia infusa, existe entre ella y el don de consejo una diferencia formal: porque esa prudencia, presupuestos los primeros principios del orden moral sobrenatural que dicta la fe en cuanto que hace las veces de sindéresis sobrenatural, procede a aplicarlos en concreto, para ordenar toda la vida cristiana, empleando la diligencia humana, es decir, consultando, investigando, discurriendo y esforzándose por todos los medios a su alcance; pero el don de consejo procede por inspiración directa del Espíritu Santo que le manifiesta lo que debe elegir y ejecutar en concreto, sin esfuerzo ni trabajo alguno de su parte para averiguarlo. La ordenación de lo agible humano por la prudencia infusa conserva un modo de proceder humano o discursivo y laborioso; pero el don de consejo reviste, al contrario, un modo de proceder sobrehumano o divino, sin esfuerzos ni discursos ni humanas diligencias, sino al modo de Dios, por repentina intuición, y con certeza absolu-

---

[162] "El don de consejo responde directamente a la prudencia, al *versar sobre las mismas cosas*" (S. TOMAS, *Summa Theologiae,* II-II, 52, 2 ad 2).

ta[163]. El don de consejo es todavía más práctico y eficaz que la simple virtud infusa de la prudencia y resuelve con divino acierto y sencillez los casos más embrollados de la vida moral, en los que toda humana diligencia parecía zozobrar, sin encontrar salida por ninguna parte.

[163] Cfr. S. TOMAS, *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, nn. 60-61; d. 35, q. 2, a. 4, qla. 1, nn. 184-185; II-II, 53, 3 ad 1.

Capítulo III

SU DEFINICION ESENCIAL

45. Conocidos, pues, y determinados su género próximo y su diferencia última, es ya sumamente fácil formular su definición esencial. Aristóteles, en su Etica a Nicómaco, dió la siguiente definición: "*εξις αληθῆ μετὰ λόγου πρακτική περὶ τά ἀγθρώπω ἀγατὰ καὶ κακὰ*[164], que poco después repite casi en los mismos términos[165], y que Santo Tomás traduce literalmente así: "hábito activo con razón verdadera sobre los bienes y los males del mismo hombre"[166]. No basta que ese hábito actué sobre las cosas y las acciones humanas según el verdadero dictamen de la razón, *κατὰ τον ὀρθόν λόγον*, sino que es preciso que esa verdad y rectitud de la razón se introduzca en ellas y se funda con ellas, *μετὰ λόγον αληθῆ*, de suerte que su dirección quede allí impresa e incrustada[167]. No es una regulación desde fuera al modo de una causa ejemlar, sino desde dentro.

Y como los bienes y males del hombre o que afectan al hombre como tal son los bienes y males

---

[164] ARISTOTELES, *VI Ethicorum*, cap. 5, n. 4, II, 69, 12-13.

[165] *Ibídem*, n. 6, II, 69, 29-30: "*εξις μετα λόγου αληθῆ περὶ τα ἀνθρώπικα ἀγατά πρακτική*"

[166] S. TOMAS, *In VI Ethicorum*, lect. 4, n. 1166.

[167] ARISTOTELES, *VI Ethicorum*, cap. 13, n. 5, II, 75, 36.

morales, no los físicos, y esos consisten en los actos humanos buenos o malos, resulta que la fórmula aristotélica se pudiera literalmente verter al castellano diciendo: un hábito con verdadera razón directivo de los actos humanos —morales—.

Al poner la *razón* en su definición, se expresa que es un hábito *intelectual;* al añadir que es *verdadera*, se indica que ese hábito es una virtud; al agregar que es *πρακτική*, se denota que esa virtud intelectual es práctica, es decir, *activa* —según la significación del término griego *πρᾶξις*, acción—, y no *factiva, ποιητική* —de *ποίησις*, hechura, confección, fabricación—, que corresponde al arte. Y es *activa*, no en el sentido de que ejecute ella misma las acciones morales, sino porque las dirige y regula desde dentro y eficazmente, incrustándose en ellas, porque es impulsada por la voluntad del fin para dirigir y regular la acción sobre los medios.

Su sentido, pues, es el siguiente: una virtud intelectual —*ἕξις μετὰ λόγου ἀληθή* —reguladora o directiva— *πρακτική* —de las virtudes morales— *περὶ τὰ ἀνθρώπικα ἀγαθὰ*—.

Definición, que condensa más tarde en esta fórmula lapidaria: *ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν ποιούτων*, es decir, *τῶν πρακτῶν ανθρώπικων*[168] —*recta ratio agibilium*—, que Santo Tomás repite frecuentísimamente[169]; y a su imitación define el arte, *recta ratio factibilium*[170] e incluso la ciencia, *recta ratio scibi-*

---

[168] ARISTOTELES, *VI Ethicorum*, cap. 13, n. 5, II, 75, 37-38; cap. 7, n. 6, II, 70, 14-15.

[169] Véanse las referencias respecto de las dos Sumas, contra los Gentiles y Teológica, en el t. XVI de la edición leonina, p. 407, col. 1. Roma 1948.

[170] S. TOMAS, Summa Theologiae, I-II, 56, 3; 57, 4; 57, 5 ad 1; II-II, 47, 5.

lium[171] o *recta ratio speculabilium*[172]. Pero esa *recta ratio*, como es obvio, ha de entenderse en sentido habitual, no en sentido meramente actual. Significa, pues, una *virtud intelectual* de lo agible humano en cuanto tal, esto es, en toda su contingencia y minuciosidad individual: "*recta razón de las cosas agibles sobre los bienes o males de un hombre, es decir, de uno mismo*"[173].

Pero la definición más completa y perfecta de esa virtud es la que dió en su Retórica: *φρόνησις δ'έστιν ἀρετὴ διανοίας καθ' ἣν εὖ βουλεύεσθαι δύνανται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τῶν εἰρημενῶν εἰς εὐδαιμουιαν*[174]. Una virtud del intelecto por la cual se habilitan los hombres para dirigirse rectamente en la elección de los medios conducentes a su felicidad —fin último de la vida—.

Esa felicidad humana, como explicaba poco antes el mismo filósofo, es vivir una vida plena y perfectamente humana, es decir, con plenitud de bienes de alma y cuerpo, o sea, con plenitud de virtud y de medios de vida: *εὐπραξία μετ' αρετῆς, αὐταρκειν ξωῆς*[175]. Y el objeto de la buena deliberación y de la buena elección —pues ambas funciones significa la frase *εὖ βουλεύσθαι*—, son las buenas obras a practicar y las malas a evitar, que son precisamente las que caen bajo el consejo y la decisión humana, es decir, bajo la dirección del intelecto, las cosas referentes a

---

171 *Ibídem*, II-II, 55, 3.

172 *Ibídem*, II-II, 56, 3.

173 *In VI Ethicorum*, lect. 7, n. 1196. Y antes había escrito: "consiguientemente debemos dividir la *razón recta*, es decir, la *virtud intelectual*, que es rectitud de la razón, en dos especies, de modo parecido a como dividimos las virtudes morales" (*In VI Ethicorum*, lect. 1, n. 1109).

174 ARISTOTELES, *I Rhetor.*, cap. 9, n. 13, I, 330, 11-14.

175 *I Rhetor.*, cap. 5, n. 3, I, 320, 30-31.

nosotros y que dependen de nuestra voluntad y tengamos necesidad y obligación de emplearlas o evitarlas para conseguir nuestro fin último: en suma, los *agibles humanos* [176].

Definición perfecta, porque en ella se expresa el propio sujeto psíquico y el propio acto de la prudencia en orden a su propio objeto: tres cosas que se requieren para definir bien una virtud [177]. El propio sujeto psíquico: una virtud del intelecto— *ἀρετη διανοίας*—; el propio acto: deliberar y decidir bien, dirigir rectamente —*εῦ βουλεύεσθαι*—; el propio objeto: acerca de los actos humanos buenos y malos en orden al fin último de la vida, es decir, de los actos humanos como medios para conseguir la felicidad —*περὶ αγαθῶν· καὶ κακῶν εις εὐδαιμονίαν*—.

46. Santo Tomás acepta plenamente esa definición, como consta de todo lo dicho hasta el presente, aunque no la refiera nunca en sus propios términos. Ella pudiera traducirse finalmente en esta fórmula: *una virtud intelectual directiva de los actos humanos al fin último de toda la vida.*

Su género *remoto* es ser *una virtud intelectual*, en donde se indica su propio sujeto psíquico —el intelecto— y su diferencia radical de las virtudes puramente morales, que residen en el apetito, al mismo tiempo que su conveniencia con las demás virtudes meramente intelectuales. Su género *próximo* queda señalado con la adición *directiva:* pues con ella se insinúa que es una virtud *práctica,* en lo cual conviene con el arte y se distingue de las demás virtudes intelectuales especulativas, como el intellectus principiorum, la sabiduría y la ciencia.

---

176 *I Rhetor.*, cap. 4, nn. 1-4, I, 318, 26-38.
177 Cfr. S. TOMAS, *Summa Theologiae,* II-II, 4, 1.

Su *diferencia específica* se indica al añadir: *de los actos humanos*; por lo que se la distingue del arte, que no es directiva de ellos como tales, sino de la hechura o composición de las obras artísticas realizadas por la industria o el ingenio del hombre. Pero se expresa al mismo tiempo su coincidencia en la materia u objeto puramente material con las virtudes morales —los actos humanos, es decir, las acciones de la voluntad y las pasiones del apetito sensitivo—, de donde resulta que la prudencia es también una virtud materialmente moral. Mas al recaer esa materia bajo la dirección de la prudencia —*directiva* de los actos humanos—, queda ya indicado su objeto o aspecto formal, que es la razón de *dirigibilidad* de los mismos por el intelecto, y distinguida nuevamente la prudencia de las otras virtudes morales. Además se denota su diferencia de la sindéresis, que no es de los medios —actos humanos—, sino de sus fines en su máxima universalidad.

Y las postreras palabras: *al fin último de la vida,* distinguen la prudencia perfecta o virtud de las prudencias imperfectas o meramente analógicas que se ordenan sobre algún fin particular, como la prudencia de un negociante para aumentar su capital o la de un aspirante para escalar un puesto[178].

47. Esa fórmula general, que hace falta entender *analógicamente*, se puede aplicar a sus analogados, que son la prudencia natural y la prudencia sobrenatural, con solo añadir expresamente el modo propio de cada uno. Así, la prudencia *natural* será *una virtud intelectual adquirida por el propio esfuerzo* —repetición de actos— *y directiva de los actos humanos al fin último natural de toda la vida;* y la

[178] *Ibidem*, II-II, 47, 13.

sobrenatural será proporcionalmente *una virtud intelectual infusa por Dios y directiva de los actos humanos a la vida eterna* —al fin último sobrenatural de toda la vida—.

Pero esas dos prudencias, a pesar de su gran semejanza que se trasluce en los términos referidos, no son unívocas, porque no son especies de un género común llamado simplemente prudencia, sino que son análogas o proporcionales, por participar en forma desigual y jerarquizada la noción común de prudencia[179].

48. Esa misma noción común se verifica de una manera inconmesurablemente superior en la prudencia infusa que en la adquirida. Su *materia* es diferente, porque la adquirida se ocupa únicamente de los actos naturales producidos por las fuerzas de la naturaleza, que son muy imperfectos, sobre todo en el estado actual de la naturaleza caída. En cambio, la infusa se ocupa de esos mismos y de los proporcionales sobrenaturales, sobre todo de estos últimos, que son inmensamente superiores, por ser causados por las fuerzas de la gracia: de los primeros se ocupa en cuanto que se presuponen a los sobrenaturales y están a su servicio, como la naturaleza a la gracia, quedando elevados y sublimados por ello. Y mucho más distinta aún es su *forma*, porque la dirección de la prudencia infusa es sobrenatural, es decir, según los principios de la sindéresis sobrenatural que es la fe y de la Teología Moral, según las exigencias de la filiación divina

[179] Las especies participan por igual la razón común de su género, y así todos los animales son igualmente animales; pero los modos diferentes de un análogo participan su razón común de una manera desigual y escalonada, como la sustancia y el accidente o la potencia y el acto la razón común de ente. Véase S. TOMAS, *In I Periherm.*, lect. 8, n. 6.

que se trata de desarrollar, y según los postulados de la vida eterna a que esa dirección debe conducir. Dirección inconmensurablemente más alta, más profunda, más extensa y más eficaz que la de la prudencia adquirida. La prudencia cristiana lleva el sentido de Cristo a toda la vida del hombre como cristiano y como hombre al servicio de Cristo: es la prudencia de los hijos de Dios y la ciencia de los santos [180].

[180] *Prv.* 9, 10; 30, 3.

Capítulo IV

EL OFICIO O FUNCION PROPIA DE LA PRUDENCIA

49. La función propia de la prudencia dentro del organismo de las virtudes corresponde plenamente a su naturaleza y al lugar que en él ocupa. Pues bien, siendo ella una virtud media entre las puramente intelectuales y las meramente morales, su función propia se puede considerar respecto de las unas y de las otras. Y como las virtudes puramente morales pertenecen a la vida activa, mientras que las intelectuales especulativas corresponden a la contemplativa [181], la cuestión presente equivale a señalar la función o el oficio propio que incumbre a la prudencia tanto en la vida activa como en la contemplativa. Con lo cual quedará más aclarada y explicada la propia índole de esa virtud.

Pero hay que tener en cuenta que la prudencia —según lo dicho anteriormente— es una virtud esencialmente práctica, como residente en el intelecto en cuanto práctico o activo, y, por consiguiente, está de suyo y primordialmente orientada y ordenada a la acción. Por eso su función primordial es respecto de

---

[181] S. TOMAS, *Summa Theologiae*, II-II, 179; 180, 2; 181, 1; 180, 3-4; *In X Ethicorum* lect. 10-12.

la vida activa, o sea, de las virtudes puramente morales y de su materia; mientras que la que ejerce respecto de la vida contemplativa es secundaria. Santo Tomás se ocupó de la primera en este tratado; y de la segunda, en el de la vida activa y contemplativa[182].

Art. 6.— La prudencia no señala el fin a las virtudes morales, sino los medios

50. ¿Cual es la función propia y específica de la prudencia respecto de las virtudes del apetito? No hablamos de la función *cognoscitiva*, que pertenece en primer lugar a la Sabiduría —Teología Moral— y a la ciencia —Filosofía Moral—, las cuales dan cumplida noticia de la naturaleza de esa y de otras virtudes, sino de la función *directiva* del uso o ejercicio de dichas virtudes éticas, en la cual convienen la sindéresis y la prudencia. Lo cual quiere decir que aquí se examina *a radice* la diferencia esencial entre esas dos virtudes del intelecto *activo*, es decir, operante acerca de todo el agible humano.

51. Ahora bien, la dirección perfecta y completa del apetito humano al fin último de toda la vida requiere dos cosas: primera, señalar la meta; segunda, marcar la ruta que conduce a ella. La meta es el fin; la ruta son los medios.

Por otra parte, esa dirección puede ser doble: una natural, de las virtudes morales adquiridas a la bienaventuranza natural; otra sobrenatural, de las virtudes morales infusas —y de las adquiridas en cuanto imperadas por las infusas y subordinadas a ellas— a la bienaventuranza sobrenatural.

---

182 *Summa Theologiae*, II-II, 47, 6-7; 181, 2.

52. Según esto, pertenece a la *sindéresis natural* señalar el fin y los medios al apetito humano, pero de una manera universal e indeterminada, dirigiendo de esa suerte su movimiento de volición y de intención. La razón es, porque la sindéresis natural es el intelecto en cuanto práctico, que es el que mueve y dirige a la voluntad en sus primeros movimientos de amar y de buscar el bien: de amarlo por simple volición; y de buscarlo, por el acto de intención, que es del fin a conseguir por los medios aptos[183].

Santo Tomás lo ha expresado con la máxima claridad: "porque tiene natural, inmutablemente y sin error el conocimiento del bien en universal, tanto del bien que es fin como del bien que es medio para el fin; pero no del bien en particular, sobre el cual puede errar, estimando que algo es fin sin serlo, o que es útil para el fin sin serlo. Por eso la voluntad apetece naturalmente el bien que es el fin, es decir, la felicidad en general; y de modo parecido el bien que es medio para el fin: pues cada uno apetece naturalmente su utilidad; mas el pecado de la voluntad ocurre al apetecer este o aquel fin o al elegir este o aquel medio útil"[184].

Y como el bien natural del hombre es lo que es conforme y conveniente a su naturaleza como substancia, como viviente y como racional, resulta de suyo evidente —y dicta la sindéresis— que el hombre debe conservar su propio ser y su propia vida, y que ésta debe vivirse según la recta razón[185]. Porque, siendo el hombre esencialmente un animal racional, su propio bien debe ser también racional, es decir, ordena-

---

[183] *Ibídem*, I-II, 8, 1 ad 2; 12, 1 ad 4; 12, 4 ad 3.
[184] *De Veritate*, 24, 8.
[185] *Summa theologiae*, I-II, 10, 1; 94, 2.

do —el ordenar es de la razón[186] — y virtuoso. Dicta, pues, la sindéresis que el hombre viva ordenada y virtuosamente, esto es, con prudencia, con justicia, con fortaleza y con templanza. Pero no señala particularmente y en concreto el modo y la medida en que deben ejercitarse, porque es muy complejo y varía según las circunstancias.

Tomadas formalmente todas las virtudes adquiridas y todos sus actos en cuanto que son conformes a la recta razón en toda su extensión y generalidad, son naturalmente dictadas por la sindéresis, porque están inmediatamente incluidas en el dictado de vivir virtuosa y racionalmente[187]. Todo ello pertenece a los medios necesarios y universales para conseguir la bienaventuranza natural o el bien humano perfecto y completo, que dictaba la sindéresis en primer término. Por donde resulta claro que la *función propia de la sindéresis natural*, al señalar en su máxima universalidad al apetito humano su fin último y los medios necesarios para conseguirlo, *dirige la intención general de toda la vida humana natural.*

53. Pero señalar y determinar en concreto el objeto de esa bienaventuranza natural —o sea, el fin último objetivo natural del hombre— y los medios para

---

[186] *Ibídem*, I-II, 14, 1 ad 1; 90, 1.

[187] "Cada cosa se inclina naturalmente a la operación que le es conveniente según su forma, como el fuego a calentar. Por tanto, como el alma racional es la forma propia del hombre, cada hombre tiene inclinación natural a obrar según razón, que es obrar según virtud. De ahí que todos los actos de las virtudes son de ley natural. En efecto, a cada uno le dicta naturalmente su propia razón que obre virtuosamente. Pero, si hablamos de los actos de las virtudes en sí mismos, es decir, considerados en sus propias especies, así no todos los actos virtuosos son de ley natural. Pues se hacen muchas cosas según virtud a las cuales no inclina primariamente la naturaleza, sino que los hombres llegaron a su conocimiento como útiles para vivir bien por disquisición de la razón" (S. TOMAS, *Summa Theologiae*, I-II, 94, 3).

conseguirlo eficazmente, es función propia de otros hábitos y de otras virtudes, porque no es cosa evidente, sino que es preciso averiguarla con no poco esfuerzo y trabajo.

Si fuera por sí evidente a todos los hombres el objeto determinado en que consiste su verdadero fin último natural, todos ellos convendrían en él, sin posibilidad de duda ni de error; y sin embargo, ha sido éste uno de los problemas que más han atormentado al espíritu humano[188]. Averiguarlo y determinarlo en concreto es oficio propio de la *Etica* y de la *Metafísica.*

Y en cuanto a los medios o virtudes en concreto, es decir en qué proporciones se han de emplear y utilizar sus respectivas materias, que son las pasiones y operaciones humanas, para que realmente se ejecuten actos de virtud, eso depende de la consideración de todas las circunstancias juntas en cada caso particular, y es obra de la *prudencia*. Ella es la que gradúa y mide en cada momento las condiciones de la materia propia de cada virtud, señalándoles la medida en que la han de emplear y dictándosela. De ese modo la recta razón de la prudencia dirige la elección de las virtudes morales y la ejecución de sus popios actos.

Art. 7.— La medida prudencial de las virtudes morales.

54. El hombre necesita alimentarse para vivir. La sindéresis, que prescribe la obligación de conservar la vida, dicta igualmente la obligación de tomar alimen-

---

[188] Cfr. S. TOMAS, *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, qla. 1 ad 1; *In II Sent.*, d. 38, a. 2 ad 2; *In Boethium De Trinitate*, q. 3, a, 1, ad 2; *Summa Theologiae*, I-II, 5, 8; J. M. RAMIREZ, O. P., *De hominis beatitudine*, vol. 2. *Opera omnia*, t. III, 2. Madrid, C. S.I. C. 1972.

to. Es más: dicta la obligación de alimentarse razonablemente, virtuosamente, templadamente, es decir, practicando la virtud de la templanza. Pero no señala ni determina en concreto la medida y condiciones de ese alimento y del modo de tomarlo para cada uno en particular y en cada momento, sin lo cual no se ejercita de hecho esa virtud. Porque la cantidad que necesita uno, no la necesita otro; o la que necesita uno mismo en cierta edad no la necesita en otra y lo mismo ocurre con la calidad, sobre todo cuando se trata de los sanos y de los enfermos; o del tiempo de tomar los alimentos. Descender a todos esos detalles y señalar la justa medida para ejercitar esa virtud, es propio de la recta razón práctica, o sea de la prudencia.

55. Esa última determinación práctica de la razón sobre lo agible humano es una *especie de conclusión* singular de la misma, a partir de los principios universales de la sindéresis, que lo aplica a esas materias de las virtudes morales en concreto, con todos los matices y toda la flexibilidad que su máxima contingencia reclama. Y como la materia es por la forma, al igual que los medios por los fines, resulta que, hablando con propiedad, la sindéresis prescribe el fin a las virtudes morales del apetito, mientras que la prudencia dispone y ordena los medios conducentes para conseguirlo de hecho: "a la prudencia no pertenece señalar el fin a las virtudes morales, sino disponer solamente los medios"[189]; "es propio de la prudencia disponer ordenadamente algunas cosas al fin"[190]; "la prudencia dirige *precisamente* los medios para el fin"[191].

---

189 *Summa Theologiae,* II-II, 47, 6.
190 *De Veritate,* 5, 1.
191 *De Veritate,* 5, 1.

Toda esa labor de la prudencia consiste esencialmente en encontrar el modo y la medida que se deben poner en la materia de las virtudes del apetito, es decir, de las pasiones y operaciones humanas, para que su aceptación y empleo sean verdaderamente obras de virtud. Porque esa materia es muy elástica y propensa a desbordarse, dado el carácter impulsivo de tendencia apetitiva e impetuosa. Y por eso necesita modularse y regularse según el juicio y la tasación de la recta razón, ajustándose a ella escrupulosamente. El movimiento del apetito, que de suyo no es razón, pero puede y debe ser razonable, necesita racionalizarse participando el orden y la dirección que disponga e imponga la recta razón, que es su regla nativa y connatural. Sin esa intervención e impronta del intelecto no hay bien ni virtud moral posible, como no hay naturaleza humana si se suprime y excluye la razón. Es lo que se llama encontrar, *constituir* e imponer al apetito *el verdadero medio de las virtudes morales,* que es el *oficio propio de la prudencia*. En esa conformidad, adecuación o ajustamiento al dictamen de la prudencia que señala e impone dicho medio consiste la rectitud moral de los movimientos del apetito, porque es el ajustamiento de lo regulable a su verdadera regla.

"En todas las cosas reguladas —escribe el Santo Doctor —lo recto consiste en adecuarse a la regla. La adecuación es media entre lo más y lo menos. Por lo tanto es necesario que lo recto de la virtud consista en el medio entre aquello que sobreabunda y aquello que es deficiente respecto de la medida de la recta razón"[192].

[192] *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 3, qla. 1, n. 92.

Y en otro lugar: "en todas las cosas reguladas y medidas, el bien consiste en que algo alcance la propia regla, como decimos de un vestido que está bien porque no está de más ni de menos respecto de la medida debida"[193]. "El medio se toma en las cosas reguladas y medidas por la adecuación a la regla o medida; en cuanto se excede la medida se tiene lo superfluo, y en cuanto no se llega a la regla ocurre lo diminuto...

... Ahora bien, la virtud moral versa, como sobre objeto propio, sobre aquellas cosas que son reguladas por la razón, y por tanto le conviene esencialmente estar en el medio por parte del propio objeto"[194].

[193] *Summa Theologiae*, II-II, 17, 1.
[194] *Ibídem*, II-II, 17, 5 ad 1. Cf. I-II, 64, 1.

Capítulo V

PROCESO PSICOLOGICO-MORAL DE LA FUNCION PRUDENCIAL

A. Sentido del "medio" de la virtud

56. Pero dada la importancia capital de este punto en el tratado de la prudencia, se nos permitirá insistir todavía en ello[195]. Es preciso entender debidamente en qué consiste ese *medio de las virtudes morales* y cómo hay que tomarlo. *No se toma propiamente por parte del mismo hábito* de la virtud —*ratione habitus*—, en el sentido de que toda virtud moral estaría en medio de dos vicios diametralmente opuestos y contrarios, como la fortaleza entre la cobardía y la temeridad, la templanza entre la intemperancia y la insensibilidad, la magnanimidad entre la presunción y la pusilanimidad, y la liberalidad entre la avaricia y la prodigalidad. Tal medio es de suyo impropio y meramente negativo —*per negationem*—, en cuanto que simplemente no es un extremo ni otro, como si

[195] *Nota del Editor*: Aunque en el texto manuscrito no se encuentra enunciado este capítulo, sino que está redactado como simple continuación o ampliación de lo expuesto sobre la función propia de la prudencia, me pareció conveniente dar a esta insistencia o *excursus* categoría de capítulo aparte, dada su amplitud y profundidad.

dijéramos que la piedra es un medio entre el hombre y el caballo, porque no es lo uno ni lo otro[196]; y además no conviene a todas las virtudes morales, por ejemplo a la justicia, contra la cual está por defecto el vicio de la injusticia, pero no se da vicio por exceso. No es que positivamente se excluya de la virtud moral esa razón de medio —puesto que conviene a algunas de ellas—, pero tampoco se lo incluye positivamente, por haber otras a que no conviene. Esta razón de medio es algo accidental a las virtudes morales —*accidit virtuti*— y por eso se puede prescindir de él sin tocar ni negar su esencia[197].

Tomada la virtud en ese sentido formal de *hábito* operativo *bueno*, consiste más bien en un *extremo*, que es el de conformidad con la recta razón, al cual se opone el vicio —*hábito* operativo *malo*—, que está en el otro extremo, por ser una disconformidad con la misma razón recta, ya sea por exceso, ya por defecto. No se opone, pues, directa y formalmente al exceso y al defecto como un medio entre ellos, sino a la razón de vicio o de disconformidad con la razón recta, que unas veces es por exceso y por defecto como en la fortaleza y en la templanza, y otras solamente por defecto como en la justicia. "La virtud, en cuanto a la *forma* que tiene por su propia regla, tiene razón de *extremo*, y así se opone al mal —vicio— como lo formado a lo informe y lo conmensurado a lo desmedido"[198].

57. Hay, pues, que tomarlo *por parte de la materia*

---

[196] S. TOMAS, *In IV Metaphysicorum*, lect. 16, n. 722.

[197] *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a.3, qla. 1 ad 3, n. 98. "No esencialmente, sino efectivamente", dice en *II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1 ad 5.

[198] *De Virtutibus in communi*, 13 ad 3. Cf. *Summa Theologiae*, I-II, 64, 1 ad 1.

propia de esas virtudes, que son las pasiones y operaciones humanas, en cuanto que en el empleo y uso de ellas puede haber exceso y defecto según las circunstancias de la vida de cada cual, y es preciso reducirlas a la medida de la recta razón. Ese *medio* es *positivo* y propiamente dicho, porque participa de los dos extremos entre los que se halla encuadrado, que son el exceso y el defecto dentro de dicha materia; mas no según la razón de extremos o desorbitados y desmesurados, sino según la razón de medio o medida razonable, porque el medio participa los extremos a su manera y no al modo de ellos, según el aforismo: "todo lo participado está en el participante"[199] "todo lo que está participado en otro lo está al modo del participante"[200].

Por eso escribe el Angélico: "según la materia en que se imprime tal medida, así consiste la virtud en el medio"[201]; "que es necesario que esté *en el medio de la materia,* de modo que ni exceda ni sea excedida por su propia regla y medida"[202]. Y en otra parte: "si se considera la virtud moral según su materia, así tiene razón de medio, *en cuanto que reduce las pasiones a la regla de la razón*"[203].

Así, pues, "la virtud se dice medio... *por razón de la materia sobre que versa, cuando la adecúa a la recta razón; lo cual conviene esencialmente a toda virtud moral; y así es medio por participación de los extremos*"[204].

En una palabra, "aunque la virtud sea *medio* en

---

[199] *In IV Physicorum,* lect. 3, n. 10.
[200] *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, arg. 2 sed contra.
[201] *De Virtutibus in communi,* art. 13 ad 3.
[202] *De Virtutibus in communi,* 13 ad 2.
[203] *Summa Theologiae*, I-II, 64, 1 ad 1.
[204] *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 3, qla. 1 ad 5.

cuanto a la *materia* en la cual encuentra el medio, sin embargo en cuanto a la *forma*, por la que se coloca en el género del *bien*, es *extremo*"[205].

58. Con lo cual dicho se está que ese medio *no debe entenderse matemáticamente*, como un punto indivisible y equidistante de sus extremos, sino moralmente y con cierta elasticidad. Los Estoicos y Espinoza, que concibieron la moral como si fuera una geometría —*more geometrico*—, redactaron una ética inhumana e inpracticable, porque la vida humana es refractaria al rigor de las matemáticas. Los actos humanos, las virtudes y los vicios no son cantidades, sino cualidades. El medio, pues, de las virtudes morales, es un medio moral, no es un medio matemático; porque no es un medio que se establece en relación a dos extremos homogéneos, sino por referencia a una regla o medida distinta de la materia mesurable. El medio de una circunferencia es el punto céntrico indivisible y equidistante de la misma; pero la cantidad de tabla que se corta según una cierta medida de palmo, de pie, de vara o de metro, no es siempre igual a la restante que queda, porque no es ese extremo el punto de referencia, sino algo distinto y exterior —la vara o el metro—. Y así el medio de la virtud moral no es necesario ni posible que sea perfectamente equidistante de sus extremos materiales, porque su regla y medida no son ellos, sino el dictamen de la recta razón[206].

---

205 *De Virtutibus in communi*, art. 13 ad 15.

206 "El medio en una cosa se toma de dos modos: uno, por comparación a los extremos de la misma cosa, como el medio en el círculo, y tal medio es necesario que equidiste de los extremos. Otro, por comparación a una regla exterior, y entonces no es necesario que tal medio equidiste de los extremos, sino que se adecúe a la regla, como se ve cuando se corta la madera según una cierta medida, que no siempre se toma tanto cuanto se deja, y tal es el medio de la virtud moral, que

B. Condición analógica del medio de la virtud

59. Sin embargo, ese medio moral *varía específicamente de una virtud a otra,* porque se proporciona a la materia en que se imprime y se recibe, que es esencialmente distinta en la justicia, en la fortaleza y en la templanza; y aun dentro de una misma especie de virtud, cambia y se matiza individualmente, no sólo respecto de cada persona distinta, sino también de cada caso y de cada acto de una misma persona. Nada más opuesto a la movilidad y contingencia de lo agible humano en su máxima individualidad que la fijeza, inflexibilidad y uniformidad en la taxación y aplicación de la regla o medida de la razón que se le debe imponer para que sea recto y bueno. Una misma pasión u operación, a pesar de ser esencialmente simple e individual, como acto vital más o menos espiritual, es infinitamente variable y matizable en cuanto a su intensidad y en cuanto a las circunstancias de lugar, tiempo, persona que la realiza y materia sobre que recae [207].

Siempre es un medio o una medida hallada, constituida, dictada e impuesta por la recta razón a todo ese material agible humano de pasiones y operacio-

---

tiene por regla la recta razón: de ahí que a veces se acerque más a un extremo que a otro, de acuerdo con el dictamen de la recta razón" (S. TOMAS, *In III Sent.,* dist. 33, q. 1, art. 3, qla. 1 ad 2, nn. 94-95. Cf. *De virtutibus in communi,* 11 ad 16).

[207] Cfr. S. TOMAS, *In III Sent.,* d. 33, q. 1, a. 3, qla. 1 ad 1, n. 93; *De Virtutibus in communi,* 13 ad 9. "El medio se encuentra de diverso modo en las diversas materias; y por tanto la diversidad de materia en las virtudes morales causa diversidad formal, por la que difieren específicamente" (*De Virtutibus in communi,* 12 ad 22). "Y este medio consiste precisamente en la proporción o conmensuración de las cosas y de las pasiones al hombre: conmensuración que es diversa según los diversos hombres, porque lo que para uno es mucho para otro es poco, y por eso lo virtuoso no se toma del mismo modo en todos los hombres" (*De Virtutibus in communi,* 13 ad 17).

nes, que por eso mismo se llama *medium rationis*; pero unas veces es *puro medio de la razón —medium rationis tantum—*, porque sólo se tiene en cuenta la adecuación o conformidad de esa materia con el dictamen de la recta razón dentro del mismo individuo, como ocurre en la fortaleza y en la templanza; y otras veces es conjuntamente *medio de la razón y de la cosa —medium rationis et rei simul—*, como en la justicia, en la que la recta razón, además de ajustar a ella su materia propia *—medium rationis—*, exige que se ajusten o adecúen entre sí las porciones de esa materia total *—medium rei—*, ya sean cosas u operaciones a conmutar —justicia conmutativa—, ya cosas u operaciones a distribuir entre diversas personas —justicia distributiva—.

60. Precisamente por ser la *justicia* una virtud de relación entre dos o más personas *—ad alterum—*, exige la recta razón que se establezca una igualdad entre las cosas u operaciones de ellas a cambiar y permutar recíprocamente, o entre las cosas y operaciones por una parte y las personas por otra. Por eso coinciden en ella materialmente el *medium rationis* y el *medium rei*[208]. Y digo *materialmente*, porque el *medium rationis* de la misma justicia no se contenta con que se ejecute una obra exteriormente justa —según la igualdad de cosa a cosa o de cosa a persona—, sino que reclama que se haga justamente,

[208] "En la justicia se da el *medium rationis*, que es lo mismo que el *medium rei*" (S. TOMAS, *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 3, qla. 2 ad 1, n. 102). "En la justicia coinciden la rectificación de la operación y la rectificación de las cosas" (*Ibídem*, ad 3, n. 104). "Y por lo tanto en la justicia es lo mismo el *medium rationis* y el *medium rei*, en cuanto que la justicia da a cada uno lo que debe, ni más ni menos" (*Summa Theologiae*, I-II, 64, 2).

es decir, virtuosa y racionalmente: y para ello es preciso que en dicha obra se tengan en cuenta todas las circunstancias. Así, por ejemplo, es de justicia que se devuelva lo depositado a su dueño reclamante, pero puede suceder que ese tal sea un criminal o un traidor, que reclama su espada depositada para asesinar a alguien, o su dinero para traicionar a su patria; y entonces no sería virtuoso ni prudente devolvérselos, aunque su devolución inmediata sea materialmente justa [209].

Por parte, pues, de la materia en sí misma el medio de la justicia es matemático: aritmético el de la conmutativa —igualdad absoluta— y geométrico el de la distributiva —igualdad relativa o proporcional—; pero en cuanto que se la asume por la prudencia bajo el principio de la sindéresis que ordena obrar siempre razonablemente, debe su uso revestirse de discreción, que es el *medium rationis* dictado por la razón recta. Para que ese *medium rei* de la justicia sea verdaderamente virtuoso y razonable, es preciso que esté subsumido e informado por el *medium rationis* sobre la mismísima materia: sólo entonces será un medio *formal* de la *virtud* de la justicia. Atenerse a la sola materialidad de medio matemático sin elevarlo a la formalidad de medio moral, es prescindir de la razón de virtud moral en materia de justicia y exponerse al peligro de convertir el *summum ius* en *summa iniuria.* La prudencia no puede

[209] Cfr. S. TOMAS, I-II, 94, 4; II-II, 120, 1. "Cuando uno juzga que a Pedro se le han de dar las ciento que se le deben, para la rectitud de aquel juicio no basta tener en cuenta que aquellas ciento le eran en verdad debidas, lo cual pertenece a la razón de justicia, sino que es necesario, además, considerar las debidas circunstancias de lugar, tiempo, posibilidad, etc." (D. BAÑEZ, *De iure et iustitia decisiones,* in II-II, q. 60, art. 1, p. 80a. Salmanticae 1594).

estar ausente del ejercicio de la justicia, so pena de que ésta deje de ser virtud moral: y lo estaría, si se limitase a la pura matematicidad del *medium rei* —siempre uniforme de suyo e invariable—. Por eso es necesario que ese *medium rei,* sin dejar de serlo, se traduzca en *medium rationis* de sí mismo, y adquiera la plasticidad que reclaman las circunstancias de la vida humana en materia de justicia.

Santo Tomás lo ha enseñado así equivalentemente al decir que *lo justo* —que es el *medium rei* de la justicia y de su propio objeto —está tomado y determinado por la prudencia [210], y que el juicio— "que importa la recta determinación de lo que es justo" [211] —es un acto *elícito* de la misma [212].

61. No basta, pues, cualquier medio para la virtud moral, porque ésta no es una simple mediocridad al estilo epicúreo u horaciano y puede darse en los mismos vicios [213], sino que debe ser un medio de la razón y conforme a ella [214], es decir, de la razón recta *en cuanto recta* [215]. Por eso hace falta subrayar la

---

210 "Así como en la mente del artífice preexiste una cierta razón de las cosas que se hacen exteriormente por el arte, que se llama regla de arte, así también preexiste en la mente del hombre una cierta regla de prudencia de aquella obra justa que determina la razón" (SANTO TOMAS II-II, 57, 1 ad 2).

211 *Ibídem,* II-II, 60, 1.

212 "El juicio es ciertamente acto de justicia en cuanto que ésta inclina a juzgar rectamente; pero es acto de prudencia, en cuanto que ésta profiere el juicio" (S. TOMAS, *Summa Theologiae,* II-II; 60, 1 ad 1). "El justo profiere el juicio conforme a las reglas del derecho por la virtud de la prudencia" (*Ibídem,* II-II, 60, 1 ad 2).

213 "Cada uno ama la aurea mediocridad" (HORACIO, *Carminum* lib. II, carm. 10, v. 5-6, ed. Wickham, Oxford 1952.

214 "A la virtud no le compete cualquier medio, sino el medio de la razón: el cual no se encuentra ciertamente en los vicios, porque según su propia razón no es necesario que en los vicios se de la virtud" (S. TOMAS, *De Virtutibus in communi,* 13 ad 11).

215 "La regla de los actos humanos no es cualquier regla, sino la *recta* razón" (S. TOMAS, *In II Sent.,* d. 24, q. 3, a. 3 ad 3).

rectitud de la razón más bien que el rigor o la exactitud del medio en cuanto puro medio: pues de lo contrario, el medio ideal de la virtud moral sería el *medium rei* aritmético —medio matemático absoluto—, no el *medium rationis*, que es el medio moral. Lo advierte Santo Tomás expresamente: "el medio compete a la virtud, no en cuanto medio, sino en cuanto *de la razón;* porque la virtud es un bien *del hombre,* que consiste en ser *según razón.* Por tanto no es necesario que lo que tiene más razón de medio pertenezca más a la virtud, sino lo que es medio *de la razón*" [216].

Es que la razón recta es raíz y principio de todas las virtudes morales del apetito [217]. Y por eso, "en las virtudes morales no se encuentra el medio sino en cuanto que participan de la recta razón" [218], que lo encuentra e impone teniendo en cuenta todas las circunstancias a la vez: "el medio de la virtud se salva según la adecuación simultánea de todas las circunstancias a la razón" [219].

C. Significado de la "recta razón"

62. Pero ¿qué se entiende por razón recta? Indudablemente el hábito de la prudencia según su función *directiva* de todo lo agible humano o de toda la materia moral [220], por ser *recta razón de lo agible.*

---

[216] *De Virtutibus in communi,* 13 ad 8.

[217] "La razón es la raíz de todas las virtudes" (S. TOMAS, *De Virtutibus in communi,* 4 ad 3).

[218] *In III Sent.,* d. 33, q. 1, a. 3, qla. 3, arg. 1 sed contra, n. 87.

[219] *In III Sent.,* d. 33, q. 1, a. 3, qla. 1 ad 4, n. 97.

[220] "Tiene por materia todo lo moral" (S. TOMAS, *De Virtutibus in communi,* 12 ad 23).

Precisamente por ser *recta*, su oficio propio es *regir* y *dirigir*. Y no de una manera esporádica o pasajera, sino de un modo *habitual* y como *ex officio*. Por eso Santo Tomás, después de haber recordado que el medio de las virtudes morales se señala y determina *según la recta razón*, agrega inmediatamente: "dividamos, en consecuencia, a la *recta razón, esto es, a la virtud intelectual*, que es la rectitud de la razón, en dos especies, lo mismo que hemos dividido a las *virtudes* morales"[221].

Para el Angélico, en el caso presente, son sinónimas razón *recta* y razón *verdadera*, como lo eran para Aristóteles *ὀρθός λόγος* y *λογος ἀληθής*.

Los cinco hábitos intelectuales, entendimiento, sabiduría, ciencia, prudencia y arte, por ser virtudes, "dicen solamente relación a lo *verdadero*, porque importan *rectitud* de la razón"[222]. "En las cosas de acción no es la misma la *verdad o rectitud* práctica en todos los hombres en cuanto a las cosas propias, sino sólo en cuanto a las comunes ...: en cuanto a los principios comunes tanto de la razón especulativa como de la práctica es la misma la *verdad o rectitud* en todos e igualmente conocida...; pero en cuanto a las conclusiones propias de la razón práctica, no es la misma la *verdad o rectitud* en todos; y en aquellos en quienes es la misma, no es igualmente conocida"[223]; "*rectitud* de la razón, que se llama *verdad*"[224].

Equivalencia que aparece también en el orden del intelecto práctico directivo de la obra de *arte* —*recta* razón de lo factible— y en el del mismo intelecto

221 S. TOMAS, *In VI Ethicorum*, lect. 1, n. 1109.
222 S. TOMAS, *In I Post.*, lect. 44, n. 11.
223 S. TOMAS, *Summa Theologiae*, I-II, 94, 4.
224 *Ibidem*, II-II, 58, 4 ad 1.

especulativo de la ciencia o de la sabiduría —recta razón de lo especulable, recta razón de lo escible—[225].

Y se comprende fácilmente. Porque lo mismo da rectitud que adecuación o conmensuración, y sabido es que la verdad es "*adecuación* de la cosa y del intelecto", o bien "*conmensuración* de lo que está en el intelecto a lo que está en la cosa"[226]; "la verdad es una cierta *rectitud*"[227]; "puesto que la verdad es una cierta *rectitud y conmensuración,* es necesario que en la noción de verdad entre la *medida*; y, como queda dicho, es necesario que exista *conmensuración* de la cosa al intelecto para que se logre la verdad"[228]. Términos todos de origen matemático[229], que después se trasladaron analógicamente al orden de las ideas y de la vida, como el término mismo de cantidad dimensiva se extendió a significar analógica o proporcionalmente la cantidad virtual o de perfección[230].

---

[225] *Ibídem,* I-II, 56, 3; II-II, 55, 3.

[226] *In I Sent.,* d. 19, q. 5, a. 1.

[227] *In I Sent.,* d. 19, q. 5, a. 2, obj. 2.

[228] *In I Sent.,* d. 19, q. 5, a. 2 ad 2.

[229] La rectitud se dice primordialmente de la línea más corta entre dos puntos: "la *rectitud* es de suyo atributo de la línea" (S. TOMAS, *In V Metaphysic.,* lect. 13, n. 949); la igualdad en su acepción originaria es la relación de equiparancia de dos o más cantidades continuas superpuestas y perfectamente ajustadas, sin que una sea mayor ni menor que la otra; "la igualdad se entiende según la magnitud" (*Summa Theologiae,*, I, 42, 4 ad 2); "la igualdad es cierta relación fundada sobre la unidad de cantidad" *(In I Sent.,* d. 31, q. 1, a. 1); y la medida —conmensuración —se dijo en primer término de la unidad con que se cuenta y se conoce el número —cantidad discreta—: "la razón de medida se da primariamente en la cantidad discreta". *(In X Methaphysicorum,* lect. 2, n. 1939).

[230] S. TOMAS, *In V Metaphysicorum,* lect. 18, nn. 1037-1038; *De Veritate*, 29, 3; *Summa Theologiae*, I-II, 52, 1. Y en particular sobre la extensión analógica de la noción de *medida,* en *In X Metaphysicorum,* lect. 2; de la de *igualdad,* en *I Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1; d. 31, q. 1, a. 1; *Summa Theologiae,* I, 42, 1; *De Virtutibus cardinalibus,* 3: "*igual* e

Sabido es también que *ratio* —de *reor*— significa cuenta o cálculo, y que *pensio,* —pensamiento, de *pensare*— denota balance y pago. En suma: peso y medida exactos, según los marca el fiel —la aguja— de la balanza, que rígido y erguido señala el punto medio de la misma y el equilibrio o igualdad de los pesos depositados en sus platillos. Por eso precisamente es derecho y tieso. El griego ὀρθὸς —de la raíz ὀρ— expresa eso mismo con viveza y energía en su originaria significación: erguirse derecho y tenerse tieso; no derecho horizontal, sino vertical o perpendicular.

Decir, pues, razón recta es una especie de pleonasmo, porque ella es la que de suyo pesa, mide y regula los movimientos del apetito, y toda regla es recta por su propia índole, dejando de ser tal en la medida en que carece de rectitud. Por eso escribe el Santo Doctor que "la *razón corrupta no es razón*, como el falso silogismo no es propiamente silogismo; y por tanto *la regla de los actos humanos no es*

---

inigual se dicen según la cantidad, pues se dice igual lo que es uno en la cantidad...; mas la cantidad importa razón de *medida*, que se da primariamente en los números y secundariamente en las magnitudes, y en cierto modo en todos los demás géneros". Y sobre la de la *rectitud*, después de notar que "la rectitud *propiamente* dicha es una propiedad de lo continuo", advierte que "en la rectitud se entiende *conmensuración*" *(In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, obj. 4 y corp.), y que según ella se traslada analógicamente a significar la bondad, la justicia y la verdad; "la rectitud se dice metafóricamente de la bondad, de la justicia y de la verdad, según diversas razones. Pues en lo recto se da una cierta igualdad proporcional de principio, medio y fin —pues se dice recto aquello cuyo medio no desborda los extremos *(I Sent.*, d. 41, q. 1, a. 1)—: por consiguiente según que uno guarde la *medida* de la igualdad de la justicia o la *medida* de la ley en la distribución o comunicación de los bienes, se habla de *rectitud* de la justicia; más según que algo no se sale de la *conmensuración* del fin, se habla de *rectitud* de la bondad; y según que no se sale del orden de *conmensuración* de la cosa y del intelecto, se habla de *rectitud* de la verdad" *(In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1 ad 4).

cualquier razón, sino la razón recta" [231]. "Cuya razón es —añade en otra parte—, porque el bien de cada cosa consiste en que su operación sea conveniente a su forma. Ahora bien, la forma propia del hombre es la que le da el ser animal racional. Por tanto es necesario que la operación del hombre sea buena en la medida en que es según razón; *pues la perversidad de la razón repugna a la naturaleza de la razón*" [232].

Si falla y se tuerce, no es por lo que tiene de razón, sino por lo que le falta de ella. "La razón siempre se dice recta: o por relación a los primeros principios, en los cuales no cabe error; o porque *el error no proviene de la naturaleza de la razón, sino más bien de su defecto*" [233].

Según esto, rectitud y verdad son términos equivalentes. Ambos se predican analógicamente del orden del intelecto, del orden del apetito y del orden de la naturaleza. Y lo mismo sucede con otro término afín, la *certeza,* que a veces llama S. Tomás certeza *de la verdad y de la rectitud* [234].

D. Interferencia de la verdad y de la bondad, y de sus nombres

63. La verdad y la bondad se interfieren y entremezclan, porque coinciden materialmente como cosas, aunque formalmente se distinguen como tales. Y lo mismo ocurre con el intelecto y la voluntad y con sus actos respectivos; porque los actos, los hábitos y las potencias se han entre sí como sus objetos

[231] *In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 3 ad 3.
[232] *In II Ethicorum*, lect. 2, n. 257.
[233] *Quaestio disputata De malo*, 7, 5 ad 6.
[234] *Summa Theologiae*, I-II, 91, 4; II-II, 144, 3.

correspondientes. Así, el bien como tal es objeto del apetito, pero materialmente es objeto del intelecto, en cuanto que puede considerarse como una cierta verdad; y, viceversa, la verdad es formalmente objeto del intelecto, pero materialmente, en cuanto que es un cierto bien, es objeto del apetito. Conocer la verdad es una perfección y un bien del intelecto, y bajo esta razón de bien es objeto del apetito; querer el bien es la verdadera perfección del apetito, y bajo esa razón de verdad es objeto del intelecto. Porque el intelecto no solamente conoce lo que a él pertenece, sino también lo que atañe al apetito y a las demás potencias; y la voluntad, a su vez, no solamente apetece su propio querer, sino también los actos del intelecto y de las demás potencias.

Santo Tomás ha expresado todo esto con una limpidez y profundidad admirables. El intelecto —dice— puede considerarse de dos maneras: *formalmente* como intelecto, por relación a su objeto formal, que es la verdad en toda su extensión o universalidad, y entonces caen bajo su esfera todas las cosas, entre ellas todas las pertenecientes a la voluntad y al apetito sensitivo; y *materialmente* como una cosa particular, es decir, como una potencia determinada del alma que produce un determinado acto llamado entender, en cuyo caso cae bajo la esfera objetiva de la voluntad, que se extiende a todo bien.

Porque ésta igualmente se puede considerar de dos modos: *formalmente* como voluntad, es decir, como referida a su objeto formal propio, que es el bien en toda su universalidad y sin ninguna limitación, y entonces es claro que se incluye en él todo lo relativo al intelecto materialmente considerado; y *materialmente* como una cosa particular, esto es,

como una determinada potencia del alma que produce un determinado acto, y en tal caso está comprendida bajo la amplitud objetiva del intelecto formalmente considerado, aunque no bajo la razón formal de bien, sino bajo la razón material de verdad.

Y así, entremezclándose sus objetos materiales desde distintos puntos de vista, se entremezclan también sus actos respectivos según sus diversos aspectos, porque el intelecto entiende que la voluntad quiere y la voluntad quiere que el intelecto entienda[235]. "Puesto que el bien y la verdad con convertibles en la realidad, se sigue que el bien es entendido por el inte-

---

235 "El entendimiento puede considerarse de dos maneras:una, según que el entendimiento es aprensivo del ser y de la verdad universal; otra, según que es una cierta cosa y potencia particular que tiene un acto determinado. Y de modo parecido la voluntad puede considerarse de dos maneras: una, según la universalidad de su objeto, es decir, en cuanto que es apetitiva del bien en común; otra, según que es una determinada potencia del alma que tiene un acto determinado...

Si se considera al entendimiento según la universalidad de su objeto y a la voluntad según que es una determinada potencia, entonces el entendimiento es superior y anterior a la voluntad, porque la voluntad misma, su acto y su propio objeto están comprendidos bajo la razón de ser y de verdad que alcanza el entendimiento. De ahí que el entendimiento entienda a la voluntad, a su acto y a su objeto, lo mismo que los demás objetos especiales, como la piedra o la madera que caen bajo la razón común de ser y de verdad.

Mas si se considera a la voluntad según la razón común de su objeto, que es el bien, y al entendimiento según que es un determinado ser y potencia especial, entonces cae bajo la común razón de bien, como algo especial, tanto el entendimiento, como el acto de entender, como su propio objeto que es la verdad, pues todos ellos son un cierto bien: y en este aspecto la voluntad es superior al entendimiento y lo puede mover.

De todo ello resulta clara la razón de por qué estas potencias se incluyen con sus actos, porque el entendimiento entiende que la voluntad quiere, y la voluntad quiere que el entendimiento entienda. Y de modo semejante el bien está contenido bajo la verdad, en cuanto que es una cierta verdad entendida; y la verdad está contenida bajo el bien, en cuanto que es un cierto bien deseado" (S. TOMAS, *Summa Theologiae*, I, 82, 4 ad 1. Cf. *De Veritate*, 22, 12; *De malo*, q. 6, art. unic.; I-II, 9, 1).

lecto bajo la razón de verdad, y la verdad es apetecida por la voluntad bajo la razón de bien" [236]. "La voluntad y el entendimiento se incluyen mutuamente, pues el entendimiento entiende que la voluntad quiere y la voluntad quiere que el entendimiento entienda. Por consiguiente entre las cosas que se ordenan al objeto de la voluntad están también las que son del entendimiento; y viceversa. De ahí que en el orden de la apetición, el bien tiene razón de universal y la verdad tiene razón de particular; mas en el orden de la intelección ocurre a la inversa" [237]. El bien se contiene bajo el objeto material del intelecto y la verdad bajo el objeto material de la voluntad; porque el bien puede ser entendido, y amada la verdad: "la misma verdad es materialmente el bien del entendimiento, puesto que es su fin; y, viceversa, la bondad es materialmente verdadera, en cuanto que es inteligible" [238].

64. Y lo mismo sucede proporcionalmente con *sus nombres* respectivos, que se entremezclan con frecuencia, designándose las cosas del apetito con nombres pertenecientes a cosas del intelecto y viceversa. Denominaciones que no son falsas ni impropias, aunque tampoco lo sean formales, sino analógicas, por corresponder a la participación de un orden en otro al entremezclarse e interferirse mutuamente. Lo observa finamente el Angélico: "cuando los actos de dos potencias —dice— se ordenan el uno al otro, en uno y otro hay algo que es propio de la otra poten-

---

[236] *Summa Theologiae*, I, 59, 2 ad 3.

[237] *Ibídem*, I, 16, 4 ad 1. Cf. I-II, 19, 3 ad 1; *De Virtutibus in communi*, 6 ad 5.

[238] *In III Sent.*, d., 23, q. 1, a. 4, qla. 1, n. 84. Cf. *ibídem* corp., nn. 79-82; *De Virtutibus in communi*, 7; *Summa Theologiae*, I-II, 56, 3 ad 2; II-II, 47, 4.

cia, y *por consiguiente ambos actos pueden recibir denominación de ambas potencias*"[239].

Así, por ejemplo, el movimiento del apetito hacia un bien futuro y difícil, pero posible de conseguir, se llama *esperanza —spes—*, a pesar de significar propiamente el acto de mirar y alargar la vista hacia el lugar por donde creemos que ha de venir el bien que anhelamos, o hacia la persona de quien esperamos recibirlo, según las palabras del Salmo 144, 15: todos los *ojos* esperan en Ti, y Tú les das alimento a su debido tiempo. "El movimiento de *esperanza* a veces se llama *expectación* en razón de la *inspección precedente* de la facultad *cognoscitiva*"[240]. Y otras veces se llama *confianza —confidentia o fiducia—*, porque cree o tiene *fe* de que lo ha de alcanzar por sus propias fuerzas o por la ayuda de otros, y sin embargo la *fe* denota propiamente un acto del intelecto: "aquello que el hombre desea y estima que puede alcanzar, *cree* que lo alcanzará, y *en razón de tal fe previa de la facultad congnoscitiva, el movimiento consiguiente del apetito se llama fiducia.* Pues el movimiento del apetito recibe su denominación del conocimiento precedente, como el efecto de su causa más conocida; pues la facultad aprenhensiva conoce mejor su acto que el acto de la facultad apetitiva"[241].

Lo mismo ocurre cuando decimos que la justicia es la verdad, y que la vida virtuosa es la verdadera vida o la verdad de la vida. Todos los caminos del Señor son misericordia y verdad[242]; se han encontrado la misericordia y la verdad, la paz y la justicia

---

[239] *Summa Theologiae*, I-II, 17, 1.
[240] *Ibidem*, I-II, 40, 2 ad 1.
[241] *Ibidem*, I-II, 40, 2 ad 2.
[242] *Salm* 24, 10.

se han abrazado[243]. La verdad, pues, a pesar de pertenecer propia y formalmente al intelecto, se dice de la justicia y de las demás virtudes morales que radican en el apetito, por la impronta que en ellas deja la razón, pues no son propiamente virtudes si no adecúan sus movimientos al dictamen de la razón recta y se conforman a ella.

"Toda igualdad constituída por alguna acción —dice Santo Tomás— requiere una regla según la cual se establece la adecuación. Por tanto, como la justicia consiste en establecer por su acción la igualdad entre lo que se da y lo que se recibe, es necesario que la justicia tenga una regla conforme a la cual se haga la igualdad. *Ahora bien, las reglas de la justicia son las razones establecidas en la mente, según las cuales el hombre justo efectúa la igualdad.* Por consiguiente, cuando sus acciones concuerdan con aquellas razones, se dice que practica la justicia; y cuando discuerdan, se dice que obra injustamente. Y *como la razón de verdad consiste en la adecuación de las cosas al entendimiento, de ahí que el nombre de verdad pase a significar la adecuación de las obras de justicia a las razones de la justicia:* y ésta es la verdad que llamamos verdad de la justicia, y en este sentido la justicia es lo mismo que la verdad. Sin embargo, la justicia —propiamente— se dice según la igualdad constituída *exteriormente* —igualdad de *cosa y cosa*—; más la verdad —analógicamente— se dice según *la conmensuración de la igualdad exterior a las razones que existen en la mente*"[244].

65. Pero no solamente la igualdad exterior de las

---

[243] *Salm* 84, 11.

[244] S. TOMAS, *In IV Sent.*, d. 46, q. 1, a. 1, qla. 3. Cf. *Summa Theologiae*, I, 21, 2 c. y ad 2.

cosas u operaciones entre sí debe medirse y regularse según la recta razón, sino también las pasiones y afectos interiores del apetito, para que obre y viva el hombre la verdad y según la verdad del intelecto regulante; y según esto, se predica analógicamente la verdad de las demás virtudes morales del apetito y de toda la vida moral humana. Una vida viciosa, es decir, inmoral e irracional, no es una vida humana *verdad,* sino una vida falsificada y bestial[245]: la vida *verdad* es la conforme a la recta razón. "Pues la *verdadera* vida es la que no tiene en mezcla nada de muerte, y tal es la vida de la *virtud*"[246].

"Mas como no solamente la igualdad producida en las cosas por nuestros actos, sino que incluso nuestros mismos actos deben ajustarse a la norma de la razón que está en la mente, de ahí que en esta conmensuración se da otra verdad, que consiste en la adecuación de las mismas operaciones a la mente: y ésta es la verdad de la vida, que se realiza al obrar cada uno según el dictamen de la razón"[247]. "Y tal verdad o rectitud es común a toda virtud"[248].

La verdad, pues, se dice de la vida o de las virtudes morales "según la conmensuración de nuestras acciones al entendimiento recto"[249]. Pero de manera diferente y escalonada, según pide su analogía. Porque la voluntad, en la cual reside la justicia, es superior y más cercana al intelecto que el apetito

---

[245] *In I Ethicorum*, lect. 5, nn. 57-61; II-II, 179, 2 [illegible] 3.

[246] S. ALBERTO MAGNO, *In Isaiam*, 4, 3, ed. coloniense, t. 19, p. 396, 28-29, Münster 1952.

[247] S. TOMAS, *In IV Sent.*, d. 46, q. 1, a. 1, qla. 3 ad 1.

[248] *Summa Theologiae*, I-II, 109, 2 ad 3. Cf. I, 16, 4, ad 3; *In IV Sent.*, d. 38, q. 2, a. 4, qla. 1-2; *In Psalm.* 11, 1. ed. Piana, t. 13, fol. 12 vb; *In Psalm. 31,* 24, fol. 37, vb.

[249] *In IV Sent.*, d. 46, q. 1, a. 1, qla. 3 ad 3.

sensitivo, en el que residen la fortaleza y la templanza, e igualmente la justicia participa más y mejor la verdad y la rectitud del intelecto que las otras dos virtudes cardinales. La justicia la participa por partida doble: como justitica —adecuación exterior y material de cosa a cosa, *rei ad rem* —y como virtud— adecuación o conmensuración de la adecuación anterior y de las operaciones exteriores que la establecen a la razón recta: igualdad de la cosa y de la operación a la razón—; las otras dos virtudes, fortaleza y templanza, por el sólo título de virtud —adecuación o conmensuración de los afectos o acciones interiores a la razón—.

"Al comparar nuestras acciones —escribe el Santo Doctor— al entendimiento como lo regulado a la regla, si el entendimiento recto regula las acciones, se tiene la *verdad de la vida;* mas si regula la igualdad de la justicia constituída en las cosas, se tiene la *verdad de la justicia*" [250].

Y más particularmente de esta última dice: "por ser la voluntad apetito *racional*, la *rectitud* de la razón, que se llama *verdad, impresa* en la voluntad, *conserva el nombre de verdad debido a la proximidad a la razón*" [251].

E. Analogía de la rectitud dicha de la prudencia y dicha de las demás virtudes.

66. Sin embargo, esta *verdad participada* por la justicia y por las demás virtudes morales, en cuanto participada en ellas, no es una verdad formal —pues ésta es propia y exclusiva del juicio del intelecto—,

---

[250] *Ibídem*, in fine.

[251] *Summa Theologiae*, II-II, 58, 4 ad 1.

sino una verdad objetiva, por ser el ajustamiento o adecuación de las operaciones exteriores y de los afectos interiores a los dictámenes —reglas o normas— de la recta razón. El apetito no conoce ni juzga, sino que apetece, elige y obra bajo la presentación y dirección del intelecto. Y como todo lo que se participa, se participa según la condición del participante[252], resulta que la verdad del intelecto se recibe en el apetito según el modo del apetito y no según el modo del intelecto, es decir, como bien y apetecible, y no como verdad e inteligible; o sea, como cosa verdadera que es verdaderamente buena, por ser un bien conforme al intelecto y ajustado a su dictamen recto. La verdad objetiva u ontológica se denomina tal por relación al intelecto que simplemente la conoce o la causa como es —relación de causa a efecto respecto de la verdad formal del intelecto especulativo que la conoce, y relación de efecto a causa respecto de la verdad formal del intelecto práctico que la produce o dirige—.

Esa verdad ontológica, como dice profundamente el Angélico, "no es otra cosa que la entidad adecuada al entendimiento —respecto del entendimiento práctico que la produce— o que adecúa al entendimiento a sí —respecto del entendimiento especulativo que simplemente la conoce, pero no la causa"[253]—. Siendo, pues, la verdad de la justicia y de las demás virtudes morales causada por el intelecto práctico —por la razón recta— y derivada de la verdad formal práctica, es forzoso concluir que dicha verdad es objetiva u ontológica como cosa o bondad verdadera, es decir ajustada o conmensurada

[252] *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, arg. 2 sed contra.
[253] *De Veritate*, 1, 4.

a la razón recta. Y con más razón respecto de la razón divina, que es la primera regla y medida de toda bondad[254]. Por eso escribe el Angélico: "se dice que la vida es verdadera, *como cualquier otra cosa*, porque se atiene a su regla y medida, es decir, a la ley divina, de donde resulta su rectitud, y tal verdad o rectitud es común a toda virtud"[255]. "La verdad se dice particularmente de la vida en cuanto que el hombre en su vida cumple la ordenación del entendimiento divino, *como se ha dicho* —en el artículo primero— *de la verdad de las demás cosas*"[256].

Y en otra parte: "cuando el entendimiento es regla o medida de las cosas, la verdad consiste en que las cosas se adecúen al entendimiento, como se dice que el artífice hace una obra verdadera, cuando concuerda con el arte. Ahora bien, en la relación en que están las obras de arte respecto del arte, en esa relación están las obras justas respecto de la ley con que concuerda. Por consiguiente la justicia de Dios, que constituye en las cosas un orden conforme a la razón de su sabiduría, que es su ley, se llama convenientemente verdad. *Y en este sentido se habla también de verdad de la justitica en nosotros*"[257].

Es la adecuación de lo regulado y medido a su regla y medida como de la impronta al sello o del efecto formal a su causa: "conformidad de efecto a causa y regla, como se ha dicho de la verdad de la justicia"[258]; pues "la regla del efecto es su debida causa"[259], en cuanto que en el efecto se cumple lo

---

[254] *Summa Theologiae*, I-II, 19, 3-4.
[255] *Ibidem*, II-II, 109, 2 ad 3.
[256] *Ibidem*, I, 16, 4 ad 3.
[257] *Ibidem*, I, 21, 2.
[258] *Ibidem*, I, 21, 2 ad 2.
[259] *De Veritate*, 23, 6, obj. 4.

que la causa dispone, como en la impronta bien marcada se cumple la expresión del sello[260].

67. Lo mismo acontece con la *rectitud —rectitudo—*, que se dice del juicio recto, de la intención recta, de la rectitud de la justicia, de la vida recta, de las operaciones rectas de arte y de la naturaleza. Pero de una manera esencialmente desigual y escalonada, es decir, análoga. Porque al juicio del intelecto le conviene formal y primordialmente, lo mismo que la verdad, con la que de hecho coincide, según la definición de San Anselmo aprobada por Santo Tomás: "la verdad es la *rectitud* perceptible sólo por la mente"[261]. Esa definición es tan perfecta que comprende "todas las acepciones de verdad"; pues "en la *rectitud* se indica la *conmensuración*; y al decir *perceptible sólo por la mente,* se indica lo que *completa la noción de verdad"*[262], es decir, el juicio, en donde se termina y completa el conocimiento de la realidad[263].

Por eso añade el Santo Doctor: "puesto que la verdad es cierta *rectitud* y conmensuración, es necesario que en la noción de verdad entre la medida, y, como se ha dicho, es necesario que se de conmensuración de la cosa al entendimiento *para que se complete la razón de verdad"*[264].

La verdad, pues, o rectitud del intelecto especulativo es la adecuación, conformidad, conmensuración o ajustamiento del juicio con la realidad— que por eso mismo se llama juicio recto—, de suerte que no afirme lo que no es, ni niegue lo que es, sino que

---

[260] *Ibídem,* 23, 7.
[261] S. ANSELMO, *De Veritate,* cap. 11, M. L. 158, 480.
[262] S. TOMAS, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.
[263] *De Veritate,* 1, 2; 1, 3.
[264] *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 2.

afirme lo que es y niegue lo que no es. "Así, pues, el bien de la virtud intelectual especulativa consiste en un cierto medio por conformidad a la realidad, al decir que es lo que es o que no es lo que no es, en la cual consiste la razón de verdad; en cambio el exceso consiste en la afirmación falsa, a decir que es lo que no es; así como el defecto consiste en la negación falta, al decir que no es lo que es" [265].

Y en cuanto a su función práctica, que es directiva y orientadora, es evidente que no la pudiera ejercer si la rectitud no le fuera propia. Por eso precisamente, tanto en nosotros como en Dios la rectitud conviene originariamente al intelecto, no a la voluntad ni al apetito. Santo Tomás lo enseña expresamente al hablar de la rectitud de la justicia, que pertenece a la voluntad: "Como la justicia —dice— es una cierta rectitud, como dice Anselmo, o una adecuación, según Aristóteles, en el V de los Eticos, es necesario que la razón de justicia dependa primariamente de aquello donde se encuentra primariamente la razón de regla en orden a la cual se establece la igualdad o rectitud en las cosas. *Ahora bien, la voluntad no tiene razón de regla primera, sino que es regla regulada: pues es dirigida por la razón y el entendimiento,* no solamente en nosotros, sino también en Dios" [266]; puesto que "la voluntad divina, según nuestro modo de entender, presupone la sabiduría, *que tiene primariamente razón de regla*" [267].

En todo ser intelectual y racional —Dios y el hombre— lo primero es el intelecto y la razón. Por eso le conviene primordialmente la rectitud y el ser

---

[265] *Summa Theologiae,* I-II, 64, 3.
[266] *De Veritate,* 23, 6.
[267] *De Veritate,* 23, 6 ad 4.

regla y medida originaria de todas las demás cosas a ellos pertenecientes: "aquello que en cada género es primero, simplicísimo y perfectísimo, se dice que es medida de todas las cosas que hay en tal género"[268]; "en cada género aquello que es principio es medida y regla de aquel género, como la unidad en el género de los números y el movimiento primero en el género de los movimiento"[269]; "de lo primero se toma la rectitud en todas las demás cosas"[270]; "en cualquier género hay algo primero que es medida de todas las cosas que hay en él, en el cual se da perfectísimamente la naturaleza del género; como la naturaleza del color en la blancura, que por eso se dice medida de todos los colores, porque se conoce cuánto participa cada color de la naturaleza de su género por la proximidad o lejanía respecto de la blancura"[271]. Porque toda regla fuera de la primera es regulada, y toda rectitud rectificada. Y sabido es que "nada regulado se hace recto si no es por conformidad a la regla"[272], o sea, que "una cosa no se dice recta si no es porque se conforma a la regla y medida"[273].

68. La rectitud, pues, del apetito y del movimiento de todo lo que obra por un fin, es por dependencia y participación de la rectitud del intelecto dirigente. "Se dice recto aquello cuyo medio no se sale de los extremos. Ahora bien, el acto se considera como si fuese medio entre dos extremos, a saber, entre el principio agente y el fin intentado. Por consiguiente la rectitud en la obra o en la intención consiste en

---

[268] *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2 ad 3.
[269] *Summa Theologiae*, I-II, 90, 1.
[270] *In II Sent.*, d. 44, q. 1, a. 1, arg. 2 sed contra.
[271] *De Veritate*, 23, 7.
[272] *In I Sent.*, d. 48, a. 1, arg. 1 sed contra.
[273] *In Psalm. 32*, 1, ed. cit., fol. 39 ra.

que la obra procedente del agente no se salga del orden del fin debido"[274]. Y ese orden debido no es otro que el señalado por la regla o dirección del intelecto, que es precisamente la que regula el movimiento del agente al fin que pretende. Salirse del camino derecho trazado por esa norma o regla es una desviación —aberración— o irregularidad, en la cual consiste lo que llamamos *pecado*. Pues sabido es que la palabra *peccatum* significa literalmente *torcedura*, como *pravitas* y *depravatio*, que son antónimos de *rectitudo*. *Paccare* es sinónimo de *depravare* o *prave facere*, y su antónimo es *corrigere* o *rectificare*. "La relación entre lo recto y lo disforme (pravum) es como la que hay entre lo verdadero y lo falso" —dice Cicerón[275]—, o bien entre el bien y el mal: "poniendo en las buenas acciones solamente lo hecho rectamente, y en las malas lo grave, es decir, los pecados"[276].

El pecado no es precisamente la frustración del objetivo o fin a conseguir, sino la salida del camino recto que conduce a él, su desviación o torcimiento. "Pues el pecado, como dice Aristóteles en el libro II de la Física, ocurre, tanto en las cosas de naturaleza como en las cosas de arte, cuando la naturaleza o el arte no consiguen el fin por el que obran. Ahora bien el que no consiga el fin por el que obra por arte o por naturaleza se debe a que se aparta de la medida o regla de la operación debida: que es, en las cosas naturales, la misma inclinación de la naturaleza consiguiente a la forma natural, y, en las cosas de arte, la misma regla del arte.

---

[274] *In II Sent.*, d. 41, q. 1, a. 1.

[275] TULIO CICERON, *II Academicorum*, cap. 11, ed. cit., t. 2, p. 24.

[276] *I Academicorum*, cap. 10, p. 96.

Así, pues, en el pecado se pueden considerar dos cosas, a saber, la desviación respecto de la regla o medida, y la desviación respecto del fin. Acontece, sin embargo, a veces desviarse del fin sin desviarse de la norma o regla, tanto en las obras de naturaleza como en las de arte. En las de naturaleza, por ejemplo, si se echa algo al estómago que no es digerible, como hierro o piedra, en cuyo caso la falta de digestión no se debe a pecado de naturaleza. De modo parecido, si el médico receta conforme a su arte, y sin embargo el enfermo no sana, o porque tiene una enfermedad incurable o porque hace algo contra su salud, en cuyo caso el médico no peca, aunque no logre su fin. Por el contraro, si se consigue el fin, pero desviándose de la regla del arte, se diría que hay pecado. De donde resulta claro que *es más esencial al pecado salirse de la norma de la acción que fallar en la consecución del fin.* Por consiguiente esto es lo propio (*per se)* del pecado, tanto en el orden natural como en el artístico como en el moral, el que se oponga a la *regla* de la acción" [277].

69. Pero, dejando a un lado los analogados más remotos y distantes del arte y de la naturaleza, volvamos a los del orden moral del apetito superior e inferior del hombre. Los actos, pues, del apetito son buenos y rectos cuando se realizan según las reglas de la moralidad, que son los dictámenes de la razón de Dios —regla suprema, ley eterna— y de la recta razón humana —regla próxima y derivada—; por el contrario, son malos y pecaminosos cuando se ejecutan saliéndose de esas reglas o normas, que es torciéndose y desviándose del verdadero camino. Por eso dice muy bien el Santo Doctor que todo acto

[277] S. TOMAS, *De malo*, 2, 1. Cfr. *In II Physicorum*, lect. 14, n. 3.

humano, por el mero hecho de ser moralmente bueno o conforme a razón, reviste la forma de rectitud; mientras que, si es malo o disconforme a razón, adopta la forma de torcedura o de pecado. "Siempre que el acto del hombre tiende al fin según el orden de la razón y de la ley eterna, entonces el acto es *recto*; pero cuando se aparta de esta rectitud, entonces se dice *pecado*. Ahora bien, consta por lo dicho anteriormente (q. 19, art. 3-4) que todo acto voluntario es malo por apartarse del orden de la razón y de la ley eterna; y que todo acto bueno es concorde con la razón y con la ley eterna. Por consiguiente, el acto humano, al ser bueno o malo, importa *rectitud* o *pecado*" [278].

Esa rectitud del apetito —aunque derivada de la rectitud del intelecto— es análoga en sus diversos grados, como son los mismos apetitos: porque el primer escalón es el del apetito superior —voluntad—, el segundo el del apetito irascible, y el tercero el del concupiscible. La voluntad, pues, recibe la rectitud del intelecto de una manera muy superior a como la recibe el apetito irascible y sobre todo el concupiscible, que es el más alejado de la razón y el más refractario de su orden —el más rebelde—.

70. Dentro, por consiguiente, de la *rectitud derivada* y analogada del apetito, *la primera y fundamental* es la rectitud de *intención* de la voluntad al verdadero fin último de toda la vida humana, que otras veces se llama rectitud de la voluntad, y otras rectitud del corazón. "La rectitud consiste en el *orden* al fin, y esto es propio de la *intención*; y por tanto es necesario que la intención sea recta" [279].

---

[278] *Summa Theologiae*, I-II, 21, 1. "La rectitud de un acto se juzga según el criterio de su bondad" (*In II Sent.*, d. 38, a. 5, obj. 5).

[279] *In Psalm.* 7, 11, ed. cit., fol. 8 rb.

porque "la rectitud de la voluntad proviene de la intención del fin..., del que participan la rectitud" los buenos deseos[280]. Por eso se requiere esa rectitud de intención o de tendencia de la voluntad para obtener de hecho la bienaventuranza, como se necesita la rectitud del movimiento de la saeta para que dé en el blanco. "La rectitud de la voluntad consiste en el orden debido al último fin... Y por tanto la recta inclinación de la voluntad es un presupuesto para la bienaventuranza, como el recto movimiento de la flecha lo es para dar en el blanco"[281].

Y como el modelo y ejemplar originario de la voluntad humana —participada— es la voluntad divina —por esencia—, que siempre es recta, por ser la misma rectitud afectiva por esencia, resulta que la rectitud de la voluntad humana consiste en la conformidad con la rectitud de la voluntad divina. "Nada regulado —dice el Aquinate— se hace recto sino por su conformidad a la regla. Ahora bien, la voluntad divina es la regla de la voluntad humana, y el entendimiento divino, del entendimiento humano. Por consiguiente toda voluntad recta es conforme a la voluntad divina"[282]. "Como la rectitud de la voluntad humana es por conformidad con la voluntad divina, así la rectitud de nuestro entendimiento es por conformidad con el entendimiento divino"[283].

Y la razón última es porque Dios, que es el Ser por esencia y el primer origen de todo ser, "es la medida de todos los seres... Pues cada cosa tanto tiene de ser cuanto se asemeja a El; y, por el contrario, tanto se

---

280 *In II Sent.*, d. 38, divisio textus.

281 *Summa Theologiae*, I-II, 4, 5, c. et ad 2. Cfr. I-II, 5, 7.

282 *In I Sent.*, d. 48, a. 1, arg. 1 sed contra. Cfr. *De Veritate*, 23, 7 arg. 2 sed contra.

283 *In I Sent.*, d. 48, a. 3, obj. 1.

acerca al no ser, cuanto le es más desemejante. Y lo mismo hay que decir de todas las demás cosas que se atribuyen a Dios y a las creaturas: y así su entendimiento es la medida de todo conocimiento, y su bondad es la medida de toda bondad, y más concretamente, su buena voluntad es la medida de toda buena voluntad. De donde resulta que cualquier voluntad en tanto es buena en cuanto que se conforma a la voluntad divina" [284].

Ajustarse a la divina voluntad y conformarse con ella, queriendo lo que ella quiere y como ella lo quiere y por lo que ella lo quiere, es tener rectitud de voluntad, rectitud de intención y rectitud de corazón. "Son rectos de corazón los que conforman su voluntad a la voluntad divina" [285]. "Una cosa no se dice recta sino porque se conforma a la regla y medida. Ahora bien, la regla y medida de la voluntad humana es la justicia y voluntad divina" [286]. Los rectos de corazón son "los que ponen su intención en Dios" [287]. "Si tu intención es clara, es decir, dirigida a Dios, todo el cuerpo, es decir, todas tus operaciones serán claras" [288].

Pero sobre todo merece oirse S. Agustín, que expresa maravillosamente en qué consiste la rectitud y la torcedura o perversidad del corazón: "¿Quiénes son los rectos de corazón? Los que quieren lo que Dios quiere. El perdona, tu quieres que ya los condene. Cuando tú quieres una cosa y Dios otra distinta, eres de corazón avieso y de voluntad perversa.

---

[284] *De Veritate*, 23, 7. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, 19, 9.
[285] *In Psalm. 31*, 11, ed. cit., fol. 39 ra.
[286] *In Psalm.* 32, 1, fol. 39 ra.
[287] *In Psalm.* 7, 11, fol. 8 rb.
[288] *In Matthaeum*, 6, 22, ed. R. Cai, O. P., n. 616, p. 95 a. Turin 1951.

Dios quiere perdonar a los malos, tú no quieres que los perdone. Dios es paciente con los pecadores, tú no quieres soportarlos. Como había comenzado a decir, tú quieres una cosa, Dios otra distinta; endereza tu corazón y dirígele a Dios... No pretendas encauzar la voluntad de Dios a la tuya, sino endereza la tuya hacia Dios. La voluntad de Dios es como una regla. Mira, piensa que torciste la regla ¿De que te valdrás para enderezarla? La de Dios permanece intangible; es una regla inmutable. Mientras que hay una regla inalterable tienes un medio de enderezar y corregir tu deformidad, tienes un medio de alinear lo que en tí está torcido. Pero ¿qué quieren los hombres? Poco es que tengan torcida la voluntad; pretenden aún más, quieren torcer la voluntad de Dios según tienen ellos torcido su corazón para que así haga Dios lo que ellos quieren, siendo así que ellos deben hacer lo que Dios quiere...

¿Y quiénes son los rectos de corazón? Los que son como fue Job, el cual dijo: *El Señor me lo dió el Señor me lo quitó; conforme agradó a Dios, así se hizo; sea bendito el nombre del Señor.* He aquí el corazón recto...

Si hemos recibido los bienes de la mano de Dios, ¿por qué no soportaremos los males? Como tenía fijo el corazón en Dios, por lo mismo era recto. Siendo Dios recto, cuando afianzas en El tu corazón, te sirve de troquel para que tu corazón sea recto. Fija pues, tu corazón en El, y le tendrás recto" [289].

"Así, pues, *los caminos del Señor* —dice la Escritura— *son rectos, mas el depravado de corazón tropezará con ellos* (Oseas, 14, 19). ¿Qué quiere

[289] S. AGUSTIN, *Enarratio in Psalmum 93, 15.* nn. 18-19. ML. 37, 1206).

decir *depravado de corazón*? Prevaricador, que tiene torcido el corazón. Este piensa que todas las cosas que Dios dice están torcidas, que son malas todas las cosas que Dios hizo, y, por tanto, le desagradan todos sus juicios y principalmente aquellos por los que él es corregido; y, por lo mismo permanece en su actitud y discute las obras de Dios, porque no las hace conforme a su deseo. Por tanto tiene el corazón depravado de tal modo, que es poco no encaminarse a Dios, y, por lo mismo, quiere torcer a Dios hacia sí. Pero ¿qué dice Dios desde arriba? Tú estás depravado, yo soy justo; si fueses recto, percibirías mi equidad. Así como al colocar en un pavimento nivelado un madero torcido, no se ajustaría al pavimento, y por todas partes se movería, por todas se tambalearía, lo cual no procedería de la desigualdad del suelo, sino de que el madero estaba torcido, así dice la Escritura (Salmo 71, 1): ¡Cuán bueno es el Dios de Israel para los rectos de corazón"! [290].

"Esto es lo que hemos dicho muchas veces: que son rectos de corazón los que hacen en esta vida la voluntad de Dios. Es voluntad de Dios que estés sano algunas veces; otras, que estés enfermo. Si la voluntad de Dios es dulce para tí cuando estás sano y amarga cuando estás enfermo, no eres de corazón recto. ¿Por qué? Porque no quieres encauzar tu voluntad en la voluntad de Dios, sino que pretendes torcer la de Dios a la tuya. La de El es recta; la tuya, torcida. Tu voluntad debe ser encaminada a la de Dios, no torcer la suya hacia la tuya; así serás recto de corazón. ¿Vives bien en este mundo? Bendice a Dios que te consuela. ¿Sufres? Bendice a Dios porque te corrige y prueba. Serás recto de

[290] *Enarratio in Psalmum 146, 3,* n. 7, ML. 37, 1903).

corazón diciendo (Salmo 31, 2): *Bendeciré al Señor en todo tiempo; siempre su alabanza esté en mi boca*"[291].

"Soporta cuanto sufres con recto corazón. Dios conoce lo que te da y lo que te quita. Lo que te da, que te sirva de alivio, no de ruina o destrucción; y lo que te quita, que te sirva de resignación, no de desesperación. Si maldices, Dios te desagrada y te agradas a ti; entonces serás de corazón perverso y torcido, y esto es peor, porque quieres dirigir el corazón de Dios hacia el tuyo para que haga lo que tú quieres, siendo así que tú debes hacer lo que El quiere. ¿Qué? ¿Pretendes inclinar el corazón de Dios, que siempre es recto, a la perversidad del tuyo? ¡Cuánto mejor te sería encauzar tu corazón hacia la justicia de Dios!"[292].

"Así como la madera torcida, aunque la coloques en un pavimento allanado no asienta, no se compagina, no se ajusta, siempre se mueve y cruje; no porque esté desnivelado el piso, donde la colocaste, sino porque está torcido lo que colocaste: de igual modo cuando tu corazón está depravado y torcido no puede alinearse con la rectitud de Dios ni colocarse en él para unirse y hacerse un espíritu con el Señor (I Cor. 6, 17)"[293].

"Tú querías vivir y no deseabas que te sucediera algo adverso; pero Dios quiso otra cosa. Hay dos voluntades; encáucese la tuya a la de Dios, no se tuerza la de Dios a la tuya. La tuya es anormal; la de Dios es normal. Permanezca la normal para que se corrija, conforme al modelo, la anormal"[294].

---

[291] *Enarratio in Psalmum 35, 11*, n. 16, ML. 36, 352-353).
[292] *Enarratio in Psalmum 63, 11*, n. 18, ML. 36, 770).
[293] *Enarratio in Psalmum 31*, 11, n. 25, ML. 36, 273).
[294] *Enarratio in Psalmum 31*, 11, n. 26, ML. 36, 274).

71. Una vez rectificada la intención acerca del verdadero fin último de toda la vida humana, es preciso *rectificar* según ella *la elección* de los medios conducentes y oportunos, y el empleo o puesta en ejercicio de los mismos: que son las rectitudes consiguientes del apetito y correspondientes a las *virtudes morales,* pues, como dice Santo Tomás, "la obra se dice recta por estar informada por alguna virtud"[295].

Pues bien, esa rectitud de elección y de ejecución conviene a la justicia por dos títulos: por ser justicia —que es rectitud o igualdad— y por ser virtud; mientras que a las otras dos —fortaleza y templanza— conviene solamente por uno, es decir, por ser virtudes morales dirigidas por la recta razón de la prudencia. "La rectitud —dice Santo Tomás— puede tomarse de dos maneras: bien según la conmensuración de cosa a cosa, y esta rectitud es propia de la justicia, que establece la igualdad entre lo dado y lo recibido, como se dice en el libro V de los Eticos; o bien según la conmensuración del acto al fin y al juicio de la razón, y esta rectitud conviene a toda virtud"[296].

Rectitud que no solamente es de elección y de posibilidades de ejecución, sino también del uso o ejecución misma efectiva; porque las virtudes morales, a diferencia de las puramente intelectuales y del arte, confieren al sujeto que las posee no solamente la facilidad de obrar rectamente, sino también el

---

295 S. TOMAS, *In II Sent.*, d. 38, a. 2, obj. 5.

296 *In II Sent.*, d. 27, a. 1, ad 4. "Es propia de la justicia —añade en otro lugar— la rectitud que se establece en las cosas exteriores que usan los hombres, que son materia propia de la justicia...; mas la rectitud que importa orden al fin debido y a la ley divina, que es la norma de la voluntad humana..., es común a todas las virtudes (*Summa Theologiae*, I-II, 55, 4 ad 4).

uso recto de esa misma facultad. "El hábito —explica el Angélico— se ordena al acto bueno de dos maneras. Una, en cuanto que por el hábito adquiere el hombre la facultad de obrar bien, como por el hábito de la gramática posee el hombre la facultad de hablar rectamente, aunque la gramática no hace que el hombre hable bien siempre, pues el gramático puede proferir palabras extrañas o incorrectamente; y lo mismo ocurre con las demás ciencias y artes. Otra es cuando el hábito no solamente da la facultad de obrar bien, sino también su buen uso, como la justicia, que no sólo confiere prontitud de voluntad para obrar justamente, sino que hace también que obre justamente" [297].

Por eso los teólogos, siguiendo a S. Agustín [298], dicen que la virtud es una buena cualidad del apetito "por la que se vive rectamente y de la que nadie usa mal". Porque precisamente la virtud moral del apetito —que se llama tal en sentido pleno y perfecto, *simpliciter* [299] —causa la *rectitud de la vida humana*, al conferir al hombre el recto uso de sus facultades, de sus hábitos y de sus actos. "Al decir

[297] *Summa Theologiae*, I-II, 56, 3. Cf. I-II, 57, 1 y 3.

[298] "Fíjate en la justicia, de la que nadie abusa. Se la considera como uno de los bienes más grandes que tiene el hombre y una de las virtudes del alma *que constituyen la vida recta y honesta*. Nadie, efectivamente, usa mal ni de la prudencia, ni de la fortaleza, ni de la templanza, porque en todas ellas, como en la justicia, de la que tú has hecho mención, impera la recta razón, sin la cual no puede darse virtud alguna, y de la razón nadie puede usar mal". (S. AGUSTIN, *De libero arbitrio*, lib. II, cap. 18, n. 50, ML. 32, 1267).

[299] "Estos hábitos se llaman propiamente virtudes, porque hacen buena en acto a la acción y propiamente buenos a los que los poseen. En cambio, los hábitos anteriores —los meramente especulativos y las artes— no se llaman virtudes propiamente, porque no hacen buena la acción, al no ser facultativamente, ni hacen propiamente bueno al que los posee: pues no se dice que uno es propiamente bueno porque sea sabio o artista; lo es solamente en parte, por ejemplo, buen gramático o buen orfebre" (S. TOMAS, *Summa Theologiae*, I-II, 56, 3).

qua recte vivitur (por la que se vive bien) —comenta Santo Tomás— se expresa que la virtud es *principio de operación recta.* Pues no se toma aquí *recte vivere* como sinónimo de ser del viviente, sino como *operación* del ser viviente"[300]. No por la vida *in actu primo,* sino por la vida *in actu secundo,* que son precisamente las operaciones vitales.

72. Pero todas estas rectitudes del apetito y de la acción, aunque derivadas de la rectitud del intelecto, no son formalmente verdades como la de éste, sino bondades; porque, al participar dicha rectitud, se amolda a la condición del participante, cuyo objeto y esfera de acción es el bien, por ser precisamente facultades y virtudes apetitivas. Por eso dice Santo Tomás con toda precisión y exactitud: "la rectitud de la voluntad es *su bondad*"[301]; "la bondad de la voluntad depende de que esté sometida a la razón" y regulada por ella[302]. La misma bondad de la ley de Dios, que se llama *inmaculada,* es su rectitud: "manifiesta la *bondad o rectitud* de la ley"[303].

F. Analogía de la certeza dicha de la prudencia y de las demás virtudes.

73. E igual sucede con la certeza —*certitudo*—, que es un término análogo, cuyo primer analogante es la certeza formal del juicio, y cuyos analogados secundarios son la certeza objetiva de las leyes de la naturaleza y la psicología de los hábitos intelectuales

---

[300] S. TOMAS, *In II Sent.*, d. 27, a. 2 ad 8.
[301] *Summa Theologiae*, I-II, 19, 9, arg. sed contra.
[302] *Ibídem*, I-II, 19, 3 arg. sed contra.
[303] *In Psalmum 18*, 8, ed. cit., fol. 22 rb.

y morales, que son como una segunda naturaleza.

La certeza formal es una certeza de conocimiento perfecto y concluso, que es el juicio, y se opone directamente a la duda. Pues así como en la duda fluctúa el intelecto entre los dos extremos de la contradicción sin decidirse por ninguno de ellos, en la certeza, por el contrario, se decide absolutamente por uno de ellos, sin temor alguno de error. Y aunque en la opinión se incline más a un extremo, le queda sin embargo la duda sobre el otro y el temor de equivocarse. Por eso Santo Tomás define esa certeza diciendo que es la firme determinación y adhesión del intelecto a uno de los extremos de la contradicción, sin temor alguno de equivocarse[304]. Es la *certeza* de la verdad *del conocimiento especulativo*: "hay certeza de conocimiento cuando el conocimiento no se desvía en nada de lo que hay en realidad, sino que piensa de ella tal como es"[305].

74. Pero además de esa certeza formal especulativa, existe otra *certeza formal práctica,* que no es solamente cognoscitiva como la puramente especulativa, sino que también es directiva del apetito o de la operación, ordenándose precisamente a esa dirección todo su conocimiento: "pues la consideración de lo que hay que obrar y realizar no pertenece al entendimiento práctico sino en función del mismo obrar y realizar"[306].

Participa, pues, algo esa certeza práctica de la certeza especulativa, pero toda ella está orientada a

---

[304] "Se llama propiamente certeza a la firmeza de adhesión de la facultad cognoscitiva al objeto cognoscible" (S. TOMAS, *In III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 4, n. 134), es decir, "determinación del entendimiento a una cosa" (*Ibídem*, d. 23, q. 2, a. 2, qla. 3, n. 155).

[305] *De Veritate*, 6, 3.

[306] *De Virtutibus in commmuni*, 7 ad 1.

la acción, como el mismo conocimiento práctico. Y de ella se deriva toda la certeza de inclinación del apetito y de la naturaleza a sus propios fines. Porque la naturaleza obra certera y determinadamente por los fines que le señala la divina providencia y dirigida por ella, según el aforismo: *"opus naturae est opus intelligentiae"* (la obra de la naturaleza es obra de la inteligencia).[307]

El Angélico ha expresado profundamente esa analogía de la certeza, cuando dice: "se llama certeza propiamente la firmeza de adhesión de la facultad cognoscitiva a su objeto. Mas cualquier operación y movimiento de lo que tiende a un fin procede del conocimiento que lo dirige, bien sea propio, como en los agentes voluntarios, bien sea remoto —separado—, como en los agentes naturales. Ahora bien, puesto que no tendería determinadamente a su fin si no le precediese un conocimiento que dirigiese hacia él, se sigue que la obra de la naturaleza es semejante a la obra del arte en cuanto que tiende a su propio fin por determinados medios. Y esto se debe a la determinación de la Sabiduría divina que instituyó la naturaleza.

---

[307] *De Veritate*, 3, 1. Cf. *ibidem*, 13. 1, obj. 9; *De occultis operationibus naturae*, n. 8, ed. J. Perrier, p. 207, París 1949. Otras referencias en J. M. RAMIREZ, *De hominis beatitudine*, I, nn. 473-485, pp. 324-332, Madrid, C.S.I.C. 1972; S. ALBERTO MAGNO, *I Physicorum*, tract. 3, cap. 17, ed. A. Borgnet, t. III, p. 88b; *II Physicorum*, tract. 1, cap. 2, p. 95b; *De natura et origine animae*, tract. 1, cap. 1, ed. B. Geyer (ed. Coloniensis, t. XII, Münster 1955), 3, 31; *Quaestiones de Animalibus*, lib. 19, q. 13, ed. E. Felthaut, O. P., t. cit., p. 309, 22-23; *De Animalibus*, lib. 6, tract. 3, cap. 3, ed. H. Stadler (Münster 1916), t. I, p. 493, 10-12; *Summa Theologica*, II P., tract. 1, q. 3, a. 1, post resp. ad 7, ed. A. Borgnet, t. 32, p. 27b. La fórmula se encuentra en SIMPLICIO, *In II Physicorum*, cap. 2, ed. H. Diels, *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. IX, p. 288. 27-30, Berlin 1882; *In I de coelo*, cap. 4, ed. I. L. Heiber, *Comment. in Aristotelem graeca*, vol. VII, p. 151-154, Berlin 1844.

De ahí que los nombres que pertenecen al conocimiento se trasladen a las operaciones naturales, como al decir que la naturaleza obra sagazmente e infaliblemente; y de este modo también se dice la *certeza* de la naturaleza en su tendencia al fin.

Y como la virtud obra al modo de la naturaleza inclinando a un determinado fin, de ahí el que se diga que la virtud es más cierta que el arte, lo mismo que la naturaleza, en cuanto que de suyo inclina infaliblemente al fin" [308].

Y todavía más vigorosamente: "la certeza se encuentra en algo de dos modos, a saber, esencialmente y por participación. Se encuentra esencialmente en la facultad cognoscitiva; por participación, en todo aquello que es movido infaliblemente a su fin por la facultad cognoscitiva: de este modo se dice que la naturaleza obra certeramente, en cuanto movida por el entendimiento divino que mueve certeramente a cada cosa a su fin. Y también en este sentido se dice que las virtudes morales obran con más certeza que el arte, en cuanto que son movidas por la razón a sus actos al modo de la naturaleza" [309].

Así se comprende que el Santo Doctor distinga todas esas diversas acepciones de la palabra certeza, como ocurre similarmente en todos los análogos: certeza de la verdad o del conocimiento, certeza de rectitud o de dirección, certeza de intención o de inclinación, certeza de resultado o de ejecución [310], que es en realidad la certeza de la vida.

---

308 S. TOMAS, *In II Sent.*, d. 26, q. 2, a. 3, nn. 134-136.

309 *Summa Theologiae*, II-II, 18, 4.

310 *De Veritate*, 6, 3-4; *Summa Theologiae*, I-II, 91, 4; II-II, 47, 9, obj. 2; 70, 2, obj. 1; 144, 3; 174, 2 ad 3. Otros lugares citados en J. M. RAMIREZ, *De certitudine spei christianae*, pp. 27, 29, 43-45.

G. La verdad o rectitud y la certeza propias de la prudencia

75. Teniendo todo esto presente, no es difícil entender las *propiedades de esta función directiva de la prudencia*, que son su verdad o rectitud y su certeza. Propiedades que le convienen necesaria y primordialmente en cuanto que es una virtud intelectual.

Porque la virtud es un hábito operativo esencialmente bueno, es decir, de tal manera determinado a obrar el bien que nunca en cuanto tal obre el mal. En lo cual se distingue del vicio, que es un hábito operativo malo; y de otras disposiciones de suyo indiferentes, como la opinión o la sospecha, que lo mismo pueden recaer sobre el bien que sobre el mal. Por lo cual se define la virtud: una *buena* cualidad de la mente, *por la que se vive bien y de la cual nadie usa mal*[311]. Siendo, pues, la verdad el bien del intelecto, es evidente que toda virtud intelectual está necesaria y esencialmente ordenada a la verdad, de tal modo que siempre recaiga sobre ella y nunca sobre el error.

Por eso escribe el Santo Doctor con lógica ineludable: "como se ha dicho anteriormente, q. 55, a. 4, el hábito de virtud está *determinado al bien,* y de ningún modo al mal. El bien del entendimiento es la verdad, y su mal es la falsedad. Por consiguiente

[311] "Algunos de los hábitos operativos son *siempre* del *mal,* como los hábitos *viciosos*; otros, *unas veces* son del mal y *otras veces* del bien, como la opinión, que a veces es verdadera y a veces falsa; más la *virtud* es *siempre* un hábito del bien. Por eso, para discernir la virtud de los hábitos que son siempre del mal, se dice *por la cual se vive bien* ("qua recte vivitur"), y para distinguirla de los hábitos que unas veces son del mal y otras del bien, se añade *de la que nadie usa mal* ("qua nullus male utitur" (S. TOMAS, *Summa Theologiae*, I-II, 55, 4).

solamente aquellos hábitos se llaman virtudes intelectuales que siempre dicen la verdad, y nunca la falsedad. Ahora bien, la opinión y la sospecha pueden recaer sobre lo verdadero o sobre lo falso. Luego no son virtudes intelectuales"[312].

Y en otra parte: *"ninguna virtud perfectiva del entendimiento inclina a la falsedad,* que es el mal del entendimiento"[313]. "Como la verdad es el bien del entendimiento..., *todas las virtudes que perfeccionan al entendimiento, excluyen totalmente la falsedad, porque el concepto de virtud es que se refiera sólo al bien"*[314].

Ahora bien, la prudencia es una virtud intelectual, como consta por lo dicho anteriormente[315]. Luego la prudencia dictamina siempre e infaliblemente la verdad, y no se equivoca nunca.

El Angélico admite expresamente esa conclusión. "Las virtudes intelectuales —dice— son hábitos por los que el alma dice la *verdad*. Son *cinco* los hábitos por lo que el alma *dice siempre la verdad* afirmando o negando, a saber, el arte, la ciencia, la *prudencia,* la sabiduría y el intelecto. Por tanto es claro que éstas son las cinco *virtudes* intelectuales.

De este número se excluye a la *sospecha*, que se tiene de algunos hechos *particulares* por algunas conjeturas, y a la *opinión*, que se tiene de algunas cosas en *universal* también por algunas conjeturas. Pues, aunque algunas veces estos hábitos digan la verdad, ocurre que a veces también dicen lo que es falso, que es el mal del entendimiento, lo mismo que la verdad es el bien del entendimiento. Ahora bien,

---

[312] *Summa Theologiae,* 57, 2 ad 3.
[313] *Ibídem,* II-II, 1, 3, arg. sed contra.
[314] *Ibídem,* II-II, 1, 3 ad 1.
[315] *Supra,* cap. 1, art. 1.

es contra la noción de virtud que sea principio de un acto malo. Es, pues, claro que la sospecha y la opinión no pueden decirse virtudes intelectuales [316].

Lo mismo expresa en otro lugar por estas palabras: "Aristóteles, en el libro VI de la Etica pone *cinco* hábitos que *siempre* inclinan *al bien*, a saber, el arte, la ciencia, la sabiduría, la *prudencia* y el intelecto; añadiendo dos que inclinan al bien o al mal, a saber, la sospecha y la opinión. *Pero los cinco primeros inclinan solamente a la verdad, porque importan rectitud de la razón*" [317].

76. Mas esta verdad, como es obvio, debe ser conforme a la naturaleza de dicha virtud intelectual; porque así como hay dos clases de virtudes intelectuales, unas especulativas —el hábito de los primeros principios, la sabiduría y la ciencia —y otras prácticas —la prudencia y el arte—, así hay también dos clases de verdades, unas especulativas —propias de las virtudes intelectuales especulativas— y otras prácticas —propias de las virtudes intelectuales prácticas—. No hay, pues, que confundir la verdad e infalibilidad especulativa de las primeras con la verdad e infalibilidad práctica de las segundas. Y como lo específico de aquéllas es conocer por conocer, mientras que lo de éstas es conocer por dirigir y para dirigir, resulta que la verdad especulativa consiste en conocer rectamente, es decir, en juzgar de las cosas tal como son en sí, mientras que la verdad práctica consiste en dirigir o regular rectamente, esto es, en ordenar y disponer las acciones o producciones según sus normas o principios directivos, o sea, según la recta intención del fin a obtener o producir mediante dichas acciones o producciones.

---

[316] *In VI Ethicorum*, lect. 3, n. 1143.
[317] *In I Post.*, lect. 44, n. 11.

Cayetano ha expresado esta diferencia con la máxima precisión: "Puesto que el entendimiento práctico —dice— conviene con el especulativo en el acto de conocimiento, y difiere de él en el acto de dirección, la diferencia del práctico respecto del especulativo no proviene del conocer, sino del dirigir. Por tanto la verdad del entendimiento especulativo consiste en el conocer; mientras que la verdad del entendimiento práctico consiste en dirigir. De modo que la verdad del entendimiento especulativo consiste en que el conocer se adecúe a la cosa conocida, mientras que la del entendimiento práctico consiste en que el dirigir se adecúe al principio directivo" [318].

Porque es evidente —y la experiencia cotidiana lo demuestra— que no cabe un conocimiento humano natural infalible y siempre verdadero de lo contingente como tal, es decir, en su máxima singularidad y contingencia, como es lo agible humano, no ya en su pura actualidad, sino en su futuribilidad libre, que es precisamente el objeto propio de la prudencia. Respecto, pues, de tal objeto no cabe una virtud intelectual especulativa, sino una mera conjetura de sospecha de opinión [319].

No cabe, por consiguiente, atribuir a la prudencia una verdad o infalibilidad especulativa. Luego ésta tiene que ser práctica, que consiste en dictaminar, ordenar y dirigir la acción del apetito en conformidad con la intención recta de conseguir el verdadero fin último. En otros términos, esa verdad o conformidad consiste en la adecuación o ajustamiento de los medios con el verdadero fin, o sea, del orden de ejecución con el recto orden de la intención. Porque

---

[318] TOMAS DE VIO CAYETANO, *In I-II*, 57, 5, n. 2.

[319] S. TOMAS, *In I Sent.*, d. 38, art. 5 ad 2; *De Veritate*, 15, 2 ad 3; *Summa Theologiae*, I, 86, 3-4; II-II, 95, 1.

precisamente la prudencia es la que dispone y maneja todo el orden de los medios o de ejecución.

77. La verdad, pues, específica de la prudencia es una verdad esencialmente práctica; pero no inmediata, porque no es de los fines o principios de orden moral, sino mediata o deducida, porque es de la organización de los medios a guisa de conclusión práctica deducida de los fines.

La verdad inmediata de este orden práctico o moral pertenece esencialmente a la sindéresis, que prescribe y dicta los primeros principios de todo el orden moral, es decir, el fin último en su máxima generalidad y los fines de las virtudes morales en cuanto englobados en él. Pero con la particularidad de que esos dictámenes de la sindéresis no solamente tienen la función práctica de dirigir y regular la intención del apetito respecto de dichos fines a conseguir por los medios conducentes, sino también la función especulativa de conocer esos fines como son en sí. Porque el hábito o virtud intelectual de los primeros principios, que es específicamente una, recibe dos nombres según sus dos facetas o funciones: el de *intelecto* —intellectus—, según su función especulativa o cognoscitiva; y el de *sindéresis*, según su función práctica o directiva de la intención del apetito.

Por eso, la verdad de la prudencia se deriva y depende de la verdad de la sindéresis, como la verdad de la ciencia y de la sabiduría depende y se deriva de la verdad del intelecto; e igualmente la rectitud de la prudencia —que realmente no difiere de su verdad— se deriva y depende de la rectitud de la intención, que a su vez resulta de la dirección infalible e impecable de la sindéresis.

La sindéresis dirige y rectifica inmediatamente la

intención de la voluntad, que no es de suyo acto de una virtud moral, sino de algo más elevado y perfecto, que es la rectitud nativa de la misma voluntad como potencia en su secuela de la inteligencia, y por tanto raíz y principio de toda virtud; en cambio, la prudencia rectifica y dirige inmediatamente la elección y el uso del apetito, que pertenecen propiamente a las virtudes morales, por recaer éstas esencialmente sobre los medios.

Hablando, pues, con propiedad, no pertenece a la prudencia señalar ni prescribir los fines comunes a las virtudes morales, porque esos fines comunes son propios de la intención, que es de la voluntad como facultad o naturaleza, sino sólo señalar y disponer de los medios conducentes para conseguirlos, que son propios de la elección, o sea, de las virtudes morales del apetito: el señalamiento y prescripción de los fines comunes es propio de la sindéresis.

Conforme a lo cual escribe Santo Tomás: "no pertenece a la prudencia señalar el fin a las virtudes morales, sino solamente disponer de los medios"[320]. "A las virtudes morales les señala el fin la razón natural, que se llama sindéresis..., no la prudencia"[321]. "El fin no pertenece a las virtudes morales en el sentido de que ellas establezcan el fin, sino en el sentido de que tienden al fin establecido por la razón natural, para lo cual son ayudadas por la prudencia, que les prepara el camino, disponiendo los medios aptos para el fin. De ahí que la prudencia sea más noble que las virtudes morales y motor de ellas. Mas la sindéresis mueve a la prudencia, como el intelecto de los principios a la ciencia"[322].

---

[320] *Summa Theologiae*, II-II, 47, 6.
[321] *Ibídem*, II-II, 47, 6 ad 1.
[322] *Ibídem*, II-II, 47, 6 ad 3.

78. Sin embargo, si se trata de señalar y prescribir los fines propios en concreto y según todas sus circunstancias, que es precisamente el justo medio de cada virtud moral en cada conjetura de la vida —pues el fin propio y específico de cada virtud del apetito es ajustarse al modo y a la medida de la recta razón en sus propias materias—, eso corresponde a la prudencia.

Y en ese sentido dice el Santo Doctor "que la prudencia no solamente dirige las virtudes morales en la elección de los medios, sino también en el establecimiento del fin. *Ahora bien, el fin de cada virtud moral consiste en alcanzar el medio en la propia materia, el cual se determina según la recta razón de la prudencia*" [323].

La sindéresis prescribe que el hombre debe obrar siempre conforme a razón, es decir, justa, fuerte y moderadamente. Pero como todo eso se puede hacer de infinitas maneras, porque lo verdaderamente justo, fuerte y templado cambia en cada caso según las circunstancias, no puede señalarse en concreto de una vez para siempre y para todos, sino que debe determinarse en cada caso y en cada momento por la razón de cada cual que es a la que corresponde encontrar y dictar el justo medio o la medida conveniente con que se debe usar de la propia materia —pasiones y operaciones— para obrar virtuosamente. Respecto de esa medida razonable o prudencial, la materia bruta de pasiones y operaciones humanas, en cuanto medible y regulable por ella, tiene razón de medio; pues la materia y su disposición son por la forma a que se ordenan como por su propio fin.

Respecto, pues, del fin último y común dictado por

[323] *Ibídem*, I-II, 66, 3 ad 3.

la sindéresis y aceptado por la intención natural de la voluntad, los fines propios e inmediatos de las virtudes morales del apetito tienen razón de medios; pero como en éstos a su vez hay dos elementos: uno formal, que es el modo o la medida dictada e impuesta por la recta razón de la prudencia; y otro material, que son las pasiones y operaciones humanas moduladas y reguladas por dicho modo o medida —los cuales se han entre sí en relación de medio a fin, porque lo formal es fin de lo material—, resulta que la prudencia dicta e impone en concreto los fines propios e inmediatos a las virtudes morales del apetito, a la vez que dispone y modula sus materias propias según dicho dictamen como puros medios a su fin próximo e inmediato. Participar el módulo o impronta de la prudencia, contenido en su dictamen, es el *finis operis* inmediato e inmanente de las virtudes del apetito, que por eso son tales; como recibir o participar la impronta y actuación de la forma, es el *finis operis* inmediato e inmanente de la materia.

La sindéresis es de los puros fines, las virtudes morales del apetito son de los puros medios, la prudencia es a la vez de los fines y de los medios: mas no de los puros fines, que son los fines últimos y universales, sino de los fines próximos y particulares o concretos, que son al mismo tiempo medios respecto de los puros fines y fines respecto de los puros medios. Lo mismo que en el orden especulativo las conclusiones inmediatas son a la vez conclusiones respecto de los primeros principios y principios próximos respecto de las siguientes conclusiones mediatas o remotas. Y así también la prudencia es regida por la sindéresis, a la vez que ella rige por eso mismo las demás virtudes morales.

79. Santo Tomás enseñó todo esto uniformemente desde el principio de su carrera de escritor, salvo ligeras fluctuaciones de lenguaje, que se fue perfilando al correr de los años. Véase lo que dice en su comentario al tercer libro de las Sentencias de Pedro Lombardo, en un todo conforme con los textos últimamente citados de la Suma Teológica: "La intención en todas las virtudes morales es reducir las pasiones y operaciones a la rectitud de la razón. Ahora bien, la rectitud de la razón es natural. De este modo el establecimiento del fin pertenece a la razón natural —sindéresis— y precede a la prudencia, como el intelecto de los principios precede a la ciencia. Y por eso dice Aristóteles, en el VI de los Eticos, que la prudencia tiene por principios los fines de las virtudes.

Mas este bien de la razón *se determina* al constituirse el *medio* en las acciones y pasiones por la debida conmensuración de las circunstancias, que es lo que hace la *prudencia*. De ahí que el medio de la virtud moral, como se dice en el II de los Eticos, sea según la recta razón, que es la prudencia. *Y así de algún modo la prudencia señala el fin a las virtudes morales, y su acto se mezcla en los actos de ellas.* Pero la inclinación hacia aquel fin pertenece a la virtud moral, que consiente en el bien de la razón al modo de la naturaleza. Esta inclinación hacia el fin se llama *elección*, en cuanto que el fin *próximo* se ordena al fin último. Por eso dice Aristóteles, en el II de los Eticos, que la virtud moral hace la elección recta.

Pero la *discreción* de aquellas cosas por las que podemos conseguir este bien de la razón tanto en las obras como en las pasiones es *acto de la prudencia.* De aquí que *el establecimiento del fin precede al*

acto de la prudencia y de la virtud moral: pero la inclinación hacia el fin o recta elección del fin próximo es principalmente —elicitive— acto de la virtud moral, y originalmente —directive, imperative—, acto de la prudencia" [324].

El apetito, que es de suyo irracional, no tendería a un fin determinado y fijo ni elegiría los medios convenientes para conseguirlo si no fuera dirigido previamente por el intelecto y la razón, proporcionalmente a como los agentes naturales no obrarían por un fin determinado si no fueran previamente dirigidos por una Inteligencia. Solamente que respecto de la naturaleza, esa Inteligencia es Separada, mientras que respecto de nuestro apetito es unida, por pertenecer al mismo sujeto o supuesto operante.

El propio Santo Doctor se elevó a esta bella y profunda analogía, cuando, a continuación del último texto citado, añade: "de ahí que Aristóteles diga que la rectitud de la elección viene a las demás virtudes de la prudencia, como la rectitud en la intención de la naturaleza viene de la Sabiduría Divina que ordena la naturaleza. Por eso el acto de la prudencia se mezcla en los actos de las otras virtudes. Pues como la inclinación natural —la inclinación recta de la voluntad natural hacia el fin último en común— procede de la razón natural —sindéresis— así la inclinación de la virtud moral —elección

[324] *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 3, nn. 198-200. El texto que se lee poco después (a. 5, n. 254) parece incorrecto. Allí se dice que el fin próximo de las virtudes morales "es alcanzar el medio en la propia naturaleza", que manifiestamente debe decir "en la propia *materia*". Esperemos que la edición crítica leonina lo aclare definitivamente. ¿Es que la prudencia prefija a las virtudes morales no solamente su fin próximo, sino también su fin común o universal, como parece decir el texto? No es verosímil que a tan corta distancia se contradijera Santo Tomás.

del fin propio y próximo, que es el medio de la recta razón— procede de la prudencia"[325].

"Pues la virtud —agrega poco después—, como dice Tulio Cicerón en el libro II De Inventione Rhetorica, cap. 53, mueve a modo de naturaleza, es decir, por cierta inclinación del afecto. Ahora bien, toda inclinación de naturaleza preexige algún conocimiento, que señale el fin, incline hacia él y provea de los medios para conseguirlo: todo lo cual no puede hacerse sin conocimiento. Por lo cual también dicen los filósofos que *la obra de la naturaleza es obra de la Inteligencia*; de lo contrario las obras de naturaleza ocurrirían casualmente.

Y de este modo es necesario que la razón, a la que perfecciona y rectifica la prudencia, señale el fin a las otras virtudes, no sólo el común, sino también el próximo, que es alcanzar el medio en la propia materia. Este medio se determina según la recta razón, como se dice en el libro II de los Eticos"[326].

---

325 *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 3, n. 200.

326 *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 5, nn. 253-254. Santo Tomás parece que tomó de su maestro. S. Alberto Magno este término de *praestituere finem* (establecer el fin), tanto respecto de la Inteligencia Separada —Dios— acerca de los agentes naturales como respecto de la inteligencia única —humana— en torno a las acciones humanas del apetito; pues se encuentra expresamente en su Curso inédito sobre la Etica de Aristóteles recogido por el Aquinate, "Pues no tiende a otra cosa al no ser que le haya sido establecido (*preaestitutum*) o él mismo se lo establezca (*praestituat*), como también en todas las cosas naturales es establecido el fin por el Primer Motor, cuya intención obra en todos los agentes naturales. Por consiguiente es necesario que por alguien, unido a él, le sea *establecido* el fin, que es la razón, en lo cual difiere de la razón natural" (Citado por O. LOTTIN, O.S.B., *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, t. III, p. 276, nota. Louvain 1949).

El Angélico emplea ordinariamente ese vocablo, como puede verse, además de los lugares citados, en *I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2; d. 35, a. 1; *II Sent.*, d. 41, a. 1 ad 6; *In VII Metaphysicorum*, lect. 6, n. 1394; *De Veritate*, 3, 1; 13, 1, obj. 9 y respuesta; *De Potentia*, 3, 15; *Compendium Theologiae*, I P., cap. 96, ed. Verardo, O. P., n. 187; *Summa*

80. Según esto, y resolviendo los efectos en sus causas o principios propios e inmediatos, la verdad y rectitud de la sindéresis es primera y absoluta en el orden humano, mientras que las demás de este orden son derivadas y participadas de ella escalonadamente, *secundum prius et posterius*, como conviene a todo análogo. Así, la rectitud de la intención natural de la voluntad a los fines comunes señalados por la sindéresis se deriva inmediatamente de ésta, y consiste en la conformidad del apetito intelectual con el dictamen natural del intelecto. Ambas rectitudes, como naturales y primeras que son por parte del intelecto y por parte de la voluntad, son intorcibles e inquebrantables. "Así como el conocimiento natural es siempre verdadero, así el amor natural es siempre recto" [327]. "En las obras humanas, para que pueda darse en ellas alguna rectitud es necesario que haya algun principio permanente que posea una rectitud inmutable, en orden al cual se examinen todas las obras, de modo que aquel principio permanente resista a todo mal y asienta a todo bien. Y esto es la sindéresis —y la inclinación natural o intención de la voluntad—" [328].

Esas dos rectitudes pertenecen al orden de los principios —de los fines, que en el orden práctico tienen razón de principios— o de intención. Las restantes corresponden al orden de las conclusiones, de los medios o de la ejecución. Su verdad o rectitud deben, por tanto, depender y participar de las rectitudes del orden de intención. Y así, la verdad y

---

Theologiae, I, 18, 3; I-II, 1, 1 ad 3; II-II, 23, 2; pero usa también como sinónimos *determinare* (*De Veritate*, 3, 1; *De Potentia*, 1, 5), *praedeterminare* (*De Veritate*, 3, 1; *Summa Theologiae* I, 19, 4; 23, 1 ad 1), *praeordinare* (*De Potentia*, 1, 5), y *praedefinire* (*De Veritate*, 3, 1).

[327] *Summa Theologiae*, I, 60, 1 ad 3.

[328] *De Veritate*, 16, 2.

rectitud de la prudencia es participada y depende de la verdad de la sindéresis y de la rectitud de la intención natural de la voluntad a ella correspondiente, consistiendo dicha verdad en la conformidad o adecuación de su dictamen directivo de los medios con el apetito recto del fin. E igualmente, la rectitud de la elección y del uso activo de las virtudes morales del apetito se deriva inmediatamente de la verdad o rectitud del dictamen directivo de la prudencia, y consiste en su adecuación o conformidad con él. Son *causas y rectitudes esencialmente subordinadas*, que por otra parte *se interfieren e interdependen mutuamente según diverso género de causalidad,* como el intelecto y el apetito.

H. Interferencia causal entre la recta razón prudencial y el apetito recto sin círculo vicioso.

81. Nada más expreso y terminante que las palabras del Angélico a este propósito. "La prudencia —dice— es perfección de la razón práctica en cuanto que es perfecta. Mas su rectitud y su verdad consiste, como se dice en el VI de los Eticos, en la conveniencia con el apetito recto. Por tanto la prudencia no solamente perfecciona el acto que es de la misma razón, sino también el acto de la voluntad regulado por la razón: como la elección, que aunque sea acto de la voluntad o libre albedrío —*elicitive*—, es, sin embargo, acto de la prudencia —*directive vel imperative*—" [329].

"La inclinación natural al fin —añade en otra parte— presupone un cierto entendimiento que esta-

[329] *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2 ad 2.

blece el fin a la naturaleza y le da la inclinación a aquel fin, y así también la prudencia precede a la inclinación de la virtud moral manifestándole el fin e inclinándola hacia él: de este modo cada una de las virtudes se dirigen a los fines próximos inclinando hacia ellos, pero no al fín último"[330].

Y más claramente: "como se dice que la razón especulativa es recta por su conformidad con los primeros principios, así también se dice que la razón práctica es recta por su conformidad con los fines rectos. Ahora bien, la inclinación hacia el fin pertenece al apetito. De ahí que en el VI de los Eticos se diga que la verdad o rectitud de la razón práctica consiste en su conformidad con el apetito recto.

Mas el apetito es naturalmente recto respecto de algo, como respecto del fin último, en cuanto que cada uno desea naturalmente ser feliz; pero respecto de otras cosas la rectitud del apetito procede de la razón, en cuanto que el apetito participa de algún modo la razón, como se dice en el II de los Eticos.

Y como la prudencia es la que hace recta a la razón, de ahí que, además de la prudencia, se requieran otras virtudes morales que hagan recto al apetito en las cosas en que no lo es naturalmente"[331].

Lo mismo repite con más precisión si cabe en la Suma Teológica. Habiéndose objetado la sentencia de Aristóteles, "la *bondad* del entendimiento práctico es la *verdad* conforme al apetito recto", responde diciendo que "el Filósofo habla allí del entendimiento práctico *en cuanto que aconseja y razona respecto de los medios para el fin; pues en esto es perfec-*

[330] *In II Sent.*, d. 41, q. 1, a. 1 ad 5.
[331] *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, qla. 2, nn. 27-28.

cionado por la prudencia. Ahora bien, respecto de los medios para el fin, la rectitud de la razón consiste en su conformidad con el apetito del fin debido.

Pero, sin embargo, el mismo apetito del fin debido presupone la aprensión del fin, que es de la razón", esto es, de la sindéresis [332].

Pensamiento que completa después en estos términos: "la razón, en cuanto que es aprensiva del fin, precede al apetito del fin. Mas el apetito del fin precede a la razón que razona para elegir los medios para conseguir el fin, lo cual pertenece a la prudencia, como también en el orden especulativo el *intellectus principiorum* es principio del razonamiento silogístico" [333].

Según esto, "la verdad del entendimiento práctico se toma de distinta manera que la verdad del entendimiento especulativo, como se dice en el libro VI de los Eticos. En efecto, la verdad del entendimiento especulativo se toma de la conformidad del entendimiento a la cosa conocida. Y como el entendimiento no puede conformarse infaliblemente a las cosas contingentes, sino sólo a las cosas necesarias, ningún hábito especulativo sobre cosas contingentes es virtud intelectual, sino sólo sobre cosas necesarias. En cambio, la verdad del entendimiento práctico se toma de la conformidad al apetito recto; conformidad que no tiene lugar en las cosas necesarias, que no dependen de la voluntad humana, sino solamente en las cosas contingentes, que pueden ser hechas por nosotros, bien sean actos interiores, bien sean operaciones exteriores. Por consiguiente la virtud del en-

---

[332] *Summa Theologiae*, I-II, 19, 3 ad 2.
[333] *Ibídem*, I-II, 58, 5 ad 1.

tendimiento práctico versa solamente sobre las cosas contingentes: sobre las cosas producibles, el arte, y sobre lo agible, la prudencia" [334].

"El *bien* de la virtud *intelectual* es la *verdad*: el de la virtud *especulativa*, la *verdad absoluta*, como se dice en el libro VI de los Eticos; el de la virtud *práctica, la verdad según la conformidad al apetito recto*" [335]. "La prudencia se da realmente en la razón como en su propio sujeto, pero presupone, como principio, la rectitud de la voluntad" [336].

a) Aparente círculo vicioso y solución parcial

82. Pero sobre todo merecen citarse las palabras de su comentario sobre la Etica de Aristóteles, pues *parece cometerse un círculo vicioso* al definir la razón recta por su conformidad con el apetito, y viceversa el apetito recto por su conformidad con la razón recta. Allí explica cómo el intelecto y la voluntad son análogos o proporcionales, y, por consiguiente, cómo se influyen mutuamente y se pueden sintonizar o conformar. Lo que en el juicio del intelecto es afirmación o asentimiento, es en la voluntad aceptación o complacencia; y lo que en aquél es negación o disentimiento, es en ésta recusación o displicencia. Por otra parte, los fines preceden a los medios y los actos acerca de los primeros son principio o causa de los actos acerca de los segundos. Y como en su propio orden o género el acto del intelecto precede al acto del apetito, resulta que el juicio de la sindéresis regula la intención del apetito acerca

[334] *Ibídem*, I-II, 57, 5 ad 1.
[335] *Ibídem*, I-II, 64, 3.
[336] *Ibídem*, I-II, 56, 2 ad 3.

del fin último en común; ésta, en virtud de aquél, regula el juicio de la prudencia acerca de los medios— y fines particulares en concreto—, y la prudencia, por fin, regula la elección y la acción de las virtudes morales del apetito que recaen sobre dichos medios.

"Manifiesta —Aristóteles— cómo las obras de los dos restantes, es decir, del entendimiento y del apetito, pueden concordar mutuamente. Y en primer lugar manifiesta cómo sus actos son mutuamente proporcionales. Pues el entendimiento juzga con dos actos, a saber, por la afirmación, con la que asiente a la verdad, y por la negación, con la que disiente de la falsedad. A estos dos actos corresponden proporcionalmente otros dos en la facultad apetitiva, a saber, la prosecución con que el apetito tiende al bien y se adhiere a él, y la aversión con la que disiente del mal y se aparta de él. Y según esto el entendimiento y el apetito pueden conformarse, en cuanto que el apetito prosigue aquello que el entendimiento afirma ser bueno, y en cuanto que rechaza aquello que el entendimiento niega que sea bueno.

Luego... concluye cómo dichos actos concuerdan en las virtudes morales. Efectivamente, la virtud moral es un hábito electivo... Ahora bien, la elección es una apetición aconsejada, en cuanto que el apetito opta conforme al previo consejo... Y el consejo es una parte de los actos de la razón... Por consiguiente, como a la elección concurren la razón y el apetito, si la elección debe ser buena, como se requiere para que sea de la virtud moral, es necesario que la razón sea verdadera y que el apetito sea recto, de modo que el apetito prosiga aquello mismo que la razón dice o afirma. Pues para que se de la perfección en el acto se requiere que ninguno de sus

principios sea imperfecto. Mas esta mente o razón, que concuerda así con el apetito recto, y su verdad, es la razón práctica.

A continuación... manifiesta cuál es la obra del ser racional según ambas partes —especulativa y práctica—. Y primeramente muestra cómo se han ambas partes respecto de la verdad... Y dice en primer lugar que el bien y el mal de la mente, es decir, del entendimiento o razón, especulativa, y no práctica, consiste esencialmente en la verdad y en la falsedad; de modo que la verdad absoluta es su bien, y la falsedad absoluta, su mal. Mas el bien del entendimiento práctico no es la verdad absoluta, sino la verdad de acuerdo con el apetito recto, conforme se ha dicho de la conformidad de las virtudes morales.

Mas ocurre aquí *una duda.* Pues si la verdad del entendimiento práctico se constituye en comparación al apetito recto, y el apetito recto, a su vez, se constituye en tal por ser conforme a la recta razón, como se ha dicho antes, se da un *círculo vicioso* en dichas conformaciones.

Debe decirse, por tanto, que el apetito es del fin y de los medios para el fin. Ahora bien, el fin le es dado determinado al hombre por la naturaleza...; mas los medios para conseguir ese fin no nos están determinados por la naturaleza, sino que han de ser inquiridos por la razón.

Por consiguiente es manifiesto que *la rectitud del apetito respecto del fin es la medida de la verdad en la razón práctica: y según esto se determina la verdad de la razón práctica, según la concordia con el apetito recto. Y esta misma rectitud de la razón práctica es la regla de la rectitud del apetito sobre los medios: y por tanto según esto se dice el apetito*

recto, porque prosigue lo que señala la verdadera razón"[337].

b) Solución completa del problema

83. *Esta explicación* satisface indudablemente, mas *no parece completa.* Porque la verdad o rectitud de la prudencia —según Aristóteles y Santo tomás— no solamente depende de la rectitud de la intención del apetito natural de la voluntad acerca del fin último en común y de los fines universales en él incluidos tal como los dicta la sindéresis, sino también de las virtudes morales, cuyo oficio propio es rectificar la elección de los medios. Nada más corriente entre ellos que la afirmación de la mutua dependencia causal entre las virtudes morales del apetito y la prudencia, de suerte que ésta no pueda darse sin aquéllas y viceversa[338]. De donde viene a resultar que la verdad o rectitud de la prudencia depende de la rectitud de elección de las virtudes morales del apetito, que presupone; y recíprocamente, esta misma rectitud de elección presupone la rectitud o verdad de la prudencia, de quien depende. He aquí un círculo vicioso que no se resuelve con la explicación dada, porque el caso es esencialmente diferente: la rectitud de la intención del apetito natural del fin último en común depende de la verdad o rectitud de la sindéresis, pero no viceversa; en cambio, la dependencia entre la rectitud de elección y la verdad de la prudencia es mutua.

Cuando, pues, se dice que dicha verdad consiste en la conformidad o adecuación del dictamen prudencial

---

[337] *In VI Ethicorum*, lect. 2, nn. 1128-1131.
[338] *Summa Theologiae*, I-II, 58, 4-5.

con el apetito recto, debe entenderse por éste no sólo la intención recta del fin común, sino también la elección recta de los medios que dan las virtudes morales del apetito. Pero entonces no se explica por ella la rectitud de la elección, sino que se la presupone.

La experiencia cotidiana demuestra, en efecto, que el juicio axiológico concreto y práctico o eficaz está condicionado por la disposición afectiva del sujeto que debe decidir y obrar. A un hombre afectado por la ira, le parece bueno y conveniente vengarse de su enemigo que le injurió; a otro afectado por la lujuria —por el amor sensual hacia un determinada persona de otro sexo—, le parece excelente la fornicación; a un tercero dado al alcohol, le parece de perlas emborracharse. La pasión no solamente empuja a consumarse o satisfacerse, sino que colorea este acto y su objeto o materia del tal suerte que aparece entonces, de hecho y para el que está afectado por ella, como lo mejor y más conveniente, arrastrando consigo al intelecto: *ὁποῖός ποθ' ἕκαστος ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ*[339]; a cada cual se le representa una cosa o una acción como buena o mala, según está moralmente dispuesto y afectado. O, como traducía literalmente Guillermo de Moerbeke, *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei* (según es cada uno, así le parece a él el fin).

Aforismo que el pueblo español ha expresado en multitud de refranes, por ejemplo: "afición ciega razón", "pasión anula razón", "pasión no escucha razón", "la pasión tapa los ojos a la razón", "corazón con pasión no admite reflexión", "corazón apasionado no quere ser aconsejado".

---

339 ARISTOTELES, *III Ethicorum*, cap. 5, n. 17, II, 30, 45-46.

84. Para *resolver a fondo esta dificultad* —y ello merece la pena—, es preciso no olvidar que aquí se trata de una verdad y de un juicio esencialmente práctico. Lo cual quiere decir que no son universales ni vagos, sino particulares y concretísimos o personales; no lógicos, sino vitales; no especulativos, sino afectivos; y no científicos, sino virtuosos o prudenciales; no emitidos por estudio —investigación o enseñanza y aprendizaje—, sino por experiencia vital o connaturalidad. El proceso y funcionamiento de las virtudes morales, entre las cuales está también la prudencia en cuanto a su materia, no es de especulación, sino práctico; porque no es científico, sino vital y por simpatía.

Una cosa es la verdad y el modo de juzgar de las cosas morales por la Moral científica —Teología o Filosofía Moral— y otra muy distinta la verdad y el modo de juzgar de las mismas por la moral vital —por la prudencia y las virtudes morales—; como una cosa es la manera de juzgar de las cosas de Dios por la Sabiduría teológica —por la Teología como Sabiduría adquirida por el estudio— y otra muy diferente la manera de juzgar de ellas por la Sabiduría infusa —por el don de Sabiduría—.

Santo Tomás ha subrayado con insistencia esa distinción. "Como el juicio pertenece al sabio, según el doble modo de juzgar, doble es la sabiduría. Pues uno puede juzgar *a modo de inclinación*, como ocurre en aquél que tiene el hábito de una virtud, en cuanto se siente inclinado a ellas; de ahí que se diga en el libro X de los Eticos que el virtuoso es medida y regla de los actos humanos. De otro modo puede juzgar *a modo de conocimiento*, como uno instruido en la ciencia moral puede juzgar de los actos de virtud, aunque no tenga virtud. Pues bien, el primer

modo de juzgar de las cosas divinas pertenece a la Sabiduría que es don del Espíritu Santo, según aquello de I Cor. 2, 13: el hombre espiritual lo juzga todo; y Dionisio dice a su vez, en el cap. 2 De divinis nominibus, que Hieroteo es docto no sólo porque aprende, sino porque *padece* (experimenta) *las cosas divinas.* En cambio el segundo modo de juzgar pertenece a esta doctrina, en cuanto que se logra *por estudio*, si bien sus principios se poseen por revelación" [340].

Y en otro lugar perfectamente paralelo: "la sabiduría importa cierta rectitud del juicio según las razones divinas. Pero la rectitud de juicio puede darse de dos modos: uno, *según el perfecto uso de razón;* otro, *por cierta connaturalidad con las cosas sobre las que se va a juzgar.* Así, sobre las cosas pertenecientes a la castidad, juzga rectamente, por razonamiento, aquel que aprendió la ciencia moral; pero el que tiene el hábito de la castidad juzga de ellas por cierta connaturalidad.

Por consiguiente, el recto juicio sobre las cosas divinas, *por inquisición racional,* pertenece a la Sabiduría que es *virtud intelectual*; pero el recto juicio sobre las mismas *por cierta connaturalidad con ellas* pertenece a la Sabiduría que es *don del Espíritu Santo*" [341].

---

[340] S. TOMAS, *Summa Theologiae,* I, 1,6 ad 3.

[341] *Ibídem,* II-II, 45, 3. El conocimiento de la verdad "que se tiene por gracia, es doble: uno que es sólo *especulativo*, como cuando a algunos se les revelan algunos secretos divinos; otro que es *afectivo*, que produce el amor de Dios, y éste pertenece propiamente al don de Sabiduría" *(Summa Theologiae,* I, 64, 1). "Hay un doble conocimiento de la bondad o voluntad divina: uno *especulativo*, y en cuanto a éste no es lícito dudar ni probar si la voluntad de Dios es buena o si Dios es suave; otro es el conocimiento *afectivo o experimental* de la bondad o voluntad divina, cuando uno experimenta en sí mismo el gusto por la dulzura divina y la complacencia de la divina voluntad, como dice

85. Pero ambos modos de *juzgar rectamente* pueden ser *de dos maneras.* Una difícil e imperfecta, cuando se hace sin el hábito correspondiente, como cuando uno dictamina especulativamente sobre asuntos de moral sin poseer el hábito de la filosofía o de la teología moral —o sobre cosas de lógica, de metafísica, de matemáticas, sin haber adquirido el hábito de las mismas, es decir, sin tener competencia sobre ellas, sin dominarlas—; e igualmente cuando uno decide y sentencia afectivamente sobre casos concretos y personalísimos de moral sin tener el hábito de la prudencia ni de las virtudes morales. Uno y otro pueden acertar, pero necesitan tiempo y esfuerzo para ello, lográndolo a duras penas: por no decir con Tomás de Iriarte que aciertan por casualidad, como el burro flautista. Y aunque sus dictámenes sean buenos y verdaderos de hecho, no tienen, sin embargo, toda la bondad y perfección que les son debidas, porque les falta rapidez, aplomo y seguridad.

Otra manera de juzgar rectamente es fácil y perfecta, porque se hace con competencia y dominio de la materia, es decir, con el hábito correspondiente. Así el filósofo y el teólogo moralista juzgan especulativamente como es debido de las cosas morales con prontitud, con aplomo y con gusto, lo mismo que el matemático o el metafísico de las suyas; y parecidamente el prudente y virtuoso juzgan afectivamente con acierto de esas mismas cosas, es decir, con rapidez, sin titubeos y sin esfuerzos, sino con soltura y espontaneidad.

Dionisio, en *De divinis nominibus*, cap. II, de Hieroteo, que aprendió las cosas divinas *ex compassione* a las mismas, y de este modo somos invitados a probar la voluntad de Dios y a gustar su suavidad" *(Ibídem,* II-II, 97, 2 ad 2). La misma distinción repite en su Comentario al Evangelio de S. Juan, 18, 25, lect. 6, n. 2265, ed. R. Cai, O. P. Turin 1952).

Las operaciones hechas por la mera potencia y sin hábito, son hechas de cualquier manera: sin arte, sin perfección, sin atildadura. Aunque sean buenas y verdaderas, no están bien hechas, porque les falta la perfección que pudieran y debieran tener. Las hechas, en cambio, por la potencia revestida y perfeccionada por el hábito, son exquisitas y afiligranadas: con arte y con garbo, buenas y bien hechas.

Hablando precisamente de lo agible humano, en que la voluntad y libertad del hombre tienen pleno dominio, escribe profundamente Santo Tomás: "lo que consiste en la mera elección es fácil hacerlo *de cualquier manera;* pero lo que ha de hacerse del modo debido, es decir, expedita, firme y deleitablemente, es difícil, y para ello necesitamos los hábitos de las virtudes" [342].

86. Ahora bien, el hábito es como una segunda naturaleza, en cuanto que es una cualidad perfectamente adherida e incrustada y radicada en la naturaleza de su sujeto psíquico, con la que forma un bloque compacto, a semejanza de dos piezas perfectamente ensambladas y soldadas [343]. Y como tal opera e inclina al sujeto a obrar: "pues el hábito obra como una cierta naturaleza en el que lo posee; de ahí que la necesidad que nace del hábito se reduzca a la inclina-

---

[342] *De Virtutibus in communi,* 1 ad 13. "Considerados en universal, ésta es la diferencia entre el hábito y la potencia, que la potencia nos da el poder simplemente —de cualquier modo—, mientras que el hábito nos da el poder bien o mal —según el hábito sea bueno o malo—: así el entendimiento nos da el poder entender; la ciencia nos da el poder entender bien; la potencia concupiscible nos da el poder desear; y la virtud de la templanza nos da el poder desear bien, como la intemperancia nos da el poder desear mal" *(IV Contra Gentiles,* cap. 77, arg. 3).

[343] El hábito es "como una cierta naturaleza del que lo posee" *(De Veritate,* 24, 10); "la costumbre es otra naturaleza" *(Ibídem)*; "Es otra naturaleza" (*Summa Theologiae,* I, 63, 4 ad 2); "Es como una naturaleza" *(In Librum Aristotelis De memoria et reminiscentia,* lect. 6, n. 383).

ción natural"[344], "a la que se asemeja la inclinación del hábito"[345].

Siendo, pues, el hábito una cualidad sobreañadida al sujeto y *connaturalizada* con él, inclina y mueve a éste *por connaturalidad* a apreciar y juzgar de lo que le conviene o perjudica como bueno o malo en conformidad con ese estado habitual que le ha comunicado. Así resulta claro que, cuando se trata de los valores morales concretos y personales del individuo —bien o mal en su máxima concreción individual—, las virtudes morales del apetito tienen un influjo preponderante sobre el intelecto, en cuanto que le disponen e inclinan a juzgar según ellas: *per connaturalitatem, per modum naturae, per modum inclinationis, per affectum, per affinitatem vel sympathiam, per modum habitus vel ex habitu;* pues todas estas fórmulas vienen a significar lo mismo en Santo Tomás.

"Pues así —escribe el Santo Doctor— se hará lo que es recto fácil y gustosamente, por tratarse de lo que es conveniente a su forma...; puesto que lo que es conveniente a la naturaleza es fácil y deleitable"[346].

Porque, como dice en otro lugar, "lo que se añade a la potencia... se recibe en ella como hábito..., cuando lo recibido se hace como connatural al receptor: de ahí que Aristóteles diga que el hábito es una cualidad difícilmente móvil; y de ahí también que las operaciones que proceden del hábito sean deleitables y fáciles de realizar, por resultar cuasi connaturales"[347]. Pues el hábito, "por tener condición de una cierta naturaleza, hace que su propia operación sea

[344] *De Veritate,* 24, 12 ad 9 sed contra.
[345] *De Veritate,* 24, 12 ad 10 sed contra.
[346] *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, n. 21.
[347] *De Veritate,* 20, 2.

cuasi natural, y, por consiguiente, deleitable" [348]; "el hábito obra, en efecto, a modo de naturaleza" [349].

Añade Santo Tomás: "es propio del hábito inclinar a la potencia a obrar. Lo cual conviene al hábito en cuanto que hace que aparezca bueno lo que le conviene, y malo lo que le repugna. Pues como el gusto juzga los sabores según su disposición, así la mente del hombre juzga lo que ha de hacerse según su disposición habitual. Por eso dice Aristóteles, en el III de los Eticos, que según es cada cual, así le parece a él el fin" [350].

Lo cual sucede, como es obvio, lo mismo en bien que en mal, según se trate de virtudes —hábitos buenos— o de vicios —hábitos malos—.

Por eso concluye respecto a las primeras: "esta es la condición de los hombres, que para la perfección de sus operaciones necesitan que sus potencias naturales se revistan de ciertas perfecciones y hábitos por los que connaturalmente, con facilidad y placer obren el bien perfectamente" [351].

Y acerca de los segundos infiere: "por semejante razón el hábito vicioso inclina, como una cierta naturaleza, a lo que le conviene. De donde resulta que a quien tiene el hábito de lujuria le parece bien lo que conviene a la lujuria, como algo connatural. Y esta es la idea de Aristóteles al decir, en el III de los Eticos, que según es cada uno, tal le parece a él el fin" [352].

Y lo que se dice de los hábitos, debe afirmarse también, aunque en menor escala, de las simples disposiciones y estados pasionales transeúntes o pasajeros durante el tiempo en que el sujeto es afectado

---

[348] *De Virtutibus in communi*, art. 1, in fine.
[349] *Summa Theologiae*, II-II, 123, 9.
[350] *Ibídem*, II-II, 24, 11.
[351] *III Contra Gentiles*, c. 150, arg. último.
[352] *De Veritate*, 14, 10.

por ellos y según el grado de intensidad o de virulencia con que lo afectan, porque esos movimientos pasionales, aunque no impidan el uso de la razón, de tal manera empujan a consumarse o satisfacerse en un objeto concreto dado, que fijan la imaginación en él y arrastran la cogitativa a estimar eso bueno y conveniente, impidiendo o neutralizando a su vez la acción de otras imágenes antagónicas con las que la razón pudiera defenderse, y así acababa por sucumbir aprobando la situación de la cogitativa perturbada y dejando expedita la vía al consentimiento de la voluntad en semejante desorden pasional.

Véase cómo lo explica Santo Tomás, apoyándose en los mismos principios. "El que algo aparezca bueno y conveniente se debe a dos cosas, a saber: a la condición de lo que se propone y a la condición de aquél a quien se propone, pues lo conveniente se entiende relativamente, y, por tanto, depende de ambos extremos. De ahí que el gusto diversamente dispuesto no sienta de igual modo algo como conveniente o no conveniente. Por eso dice Aristóteles, en el III de los Eticos, que según es cada uno, tal le parece a él el fin.

Ahora bien, es claro que según las pasiones del apetito sensitivo el hombre adquiere una determinada disposición. Por tanto, cuando está el hombre bajo el influjo de una determinada pasión, le parece conveniente lo que no le parecería tal sin la pasión, como al airado le parece bien lo que no le parece al que está tranquilo" [353].

En lo cual tiene la pasión tanto más fuerza y eficacia cuanto es más vehemente y singular. "Los actos y las elecciones de los hombres versan sobre los

[353] *Summa Theologiae,* I-II, 9, 2.

singulares. Por eso, como el apetito sensitivo es una facultad particular, de ahí su gran poder para disponer al hombre a que le aparezcan de un modo o de otro las cosas singulares" [354].

87. Según esto, el acto virtuoso que, como acto humano perfecto, procede de la razón y del apetito, exige que una y otro estén revestidos y perfeccionados con sus hábitos —virtudes— correspondientes: la razón, con la prudencia; y el apetito, con las virtudes morales. Porque, si el efecto ha de responder a la causa, todo acto perfecto reclama un principio perfecto. Cuando, pues, un acto perfecto —el de la virtud— depende de dos potencias —de la razón y del apetito—, es preciso que ambas estén adornadas y elevadas con sus hábitos respectivos. Si una de ellas fallase, el resultado sería deficiente. "Pues la virtud —escribe hermosamente Santo Tomás— es principio del acto perfecto. Mas el acto que depende de dos principios no puede ser perfecto si le falta la perfección a uno de los principios: como no puede ser perfecta la equitación si el caballo no anda bien o el caballista no sabe llevarlo" [355].

Por eso razona con todo rigor: "es propio de la virtud hacer el acto perfecto. Ahora bien, el acto de una potencia movida por otra potencia no puede ser perfecto al no ser que la potencia *superior* esté per-

---

[354] *Summa Theologiae,* I-II, 9, 2 ad 2. "Es manifiesto que la aprensión de la imaginación y el juicio de la estimativa siguen a la pasión del apetito sensitivo, como el juicio del gusto sigue a la disposición de la lengua. Por eso vemos que los hombres afectados por una pasión no apartan la imaginación de las cosas que les afectan. Consiguientemente el juicio de la razón la mayoría de las veces sigue los motivos del apetito sensitivo, y lo mismo, por tanto, el movimiento de la voluntad, que sigue siempre el juicio de la razón" (*Ibídem*, I-II, 77, 1).

[355] *In Epistolam S. Pauli ad Romanos,* 1, 17, lect. 6, ed. Marietti, p. 20 a. "Pero cuando un acto procede de dos potencias, no puede decirse que sea perfecto si no se da la perfección en ambas potencias" (*De Veritate,* 14, 6)

feccionada por el hábito para que no falle *dirigiendo* o moviendo, y lo mismo la potencia *inferior* para que no falle en la *ejecución*: como es patente en el acto del apetito concupiscible, que para que sea perfecto se requiere que el apetito concupiscible esté perfeccionado por el hábito de la templanza y que la razón lo esté por la prudencia. Si falla la prudencia en la razón, por más que el apetito concupiscible esté dispuesto para el acto de templanza, no habrá lugar para la virtud" [356].

"El acto debido del apetito concupiscible depende de la razón y del apetito concupiscible. Por tanto, si la razón no está perfeccionada por la prudencia, el acto del concupiscible no puede ser perfecto, por más que se de en el concupiscible inclinación al bien. Por eso, sin la prudencia no puede darse la templanza ni cualquiera otra virtud moral" [357].

"Por consiguiente, para que el hombre obre bien se requiere que no solamente la razón esté bien dispuesta por el hábito de la virtud intelectual, sino también que la facultad apetitiva esté también bien dispuesta por el hábito de la virtud moral" [358].

Si la inclinación del apetito al bien fuera puramente natural y no discreta y electiva, no sería virtud; y si el juicio o dictamen de la razón fuera meramente especulativo, como un teorema matemático, no sería prudencial ni virtuoso, porque sería independiente del apetito. Pero, como se trata de una inclinación racional o electiva y de un juicio práctico singularísimo acerca de los movimientos e inclinaciones del apetito humano, es necesario que el afecto de dicho apetito

---

[356] *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1, qla. 2, n. 238. Cf. *Summa Theologiae*, I-II, 65, 3 ad 1.

[357] *De Veritate*, 14, 6.

[358] *Summa Theologiae*, I-II, 58, 2.

sea discreto o prudente y que el dictamen o juicio de la razón práctica sea afectivo y eficaz. "La inclinación de la virtud moral es electiva; por eso necesita para su perfección que la razón esté perfeccionada por la virtud intelectual" [359].

He ahí por qué la prudencia depende esencialmente de las virtudes morales del apetito y viceversa, pero no las demás virtudes intelectuales: el arte y la ciencia son independientes de la virtud moral y recíprocamente; "hacen recta la consideración de la razón independientemente de la rectitud del apetito" [360].

c) Mutua dependencia de la recta elección y de la razón prudencial sin círculo vicioso en la causalidad.

88. Pero queda todavía por explicar el *modo de esa mutua dependencia* e influencia sin incurrir en un círculo vicioso.

El caso no es realmente tan distinto, como aparece a primera vista, del resuelto con tanto acierto por Santo Tomás. Porque hace falta tener una idea exacta e integral del fin y de los medios, de la intención y de la elección.

La sindéresis no solamente dicta el fin último en común, sino también los fines propios de las virtudes morales con una cierta universalidad; pues no sólo prescribe que el hombre debe vivir conforme a recta razón, sino también que debe hacerlo justa, perseverante y moderadamente. Lo que no hace es señalar ni dictar concretamente en qué modo y medida consiste ese vivir justo, vigoroso y moderado. Eso tiene que

[359] *Ibídem*, I-II, 58, 4 ad 1.
[360] *Ibídem*, II-II, 47, 4.

averiguarlo y determinarlo la razón práctica de la prudencia.

Igualmente, la intención no es solamente acerca del fin último —en abstracto o en concreto—, sino también acerca de los fines propios en abstracto y en concreto. La intención es siempre acerca del fin a conseguir por los medios, pero no es sólo acerca del fin último, sino que puede serlo acerca de cualquier fin [361].

Por último, la intención y la elección no son siempre ni necesariamente movimientos distintos del apetito, sino que pueden integrarse en un movimiento completo y total. Porque la intención perfecta y eficaz no se limita a desear el fin y a suspirar por él, sino que desciende hasta la elección de los medios y procede hasta emplearlos o ponerlos en práctica vigorosamente: e inversamente, la elección verdadera y eficaz no se circunscribe a tomar un medio determinado sin proceder más adelante, sino que pasa a aplicarlo enérgicamente hasta conseguir de hecho el fin intentado. La intención perfecta desciende hasta la elección inclusive; y la perfecta elección asciende hasta el término o consumación de la intención, que es la aprehensión o consecución del fin intentado [362].

Las intenciones, por consiguiente, y las elecciones pueden subordinarse e interferirse como los fines y los medios. Los fines propios e inmediatos se subordinan al fin último, respecto del cual tienen en realidad razón de medios; pero, respecto de los puros medios, tienen a su vez razón de fin. Proporcionalmente, lo que es intención respecto de los fines inmediatos y propios, es elección respecto del fin últi-

---

[361] *Ibídem*, I-II, 12. 2.

[362] *In II Sent.*, d. 38, a. 4; *De Veritate*, 22, 14; *Summa Theologiae*, I-II, 12, 4.

mo, y viceversa; mas lo que es pura elección del puro medio no puede propiamente ser intención, como el puro medio no puede ser fin. Pero así como el puro medio es tal por orden a su propio fin, así la pura elección de ese medio es tal por orden a su propia intención de dicho fin.

Es, pues, necesario subordinar la elección de los medios a la intención del fin correspondiente, lo mismo que los medios a su fin. Y como los fines propios e inmediatos tienen razón de medios respecto del fin último, resulta que las intenciones de esos fines deben subordinarse a la intención del fin último, porque respecto de él tienen razón de elecciones. De ese modo, la elección depende de su intención correspondiente, y su rectitud consiste en participar la rectitud de dicha intención, conformándose a ella.

89. Pues bien, esto precisamente es lo que hacen las virtudes morales del apetito respecto de la intención pura y natural del último fin y de los fines propios de las mismas tomados absoluta y universalmente, porque ellas disponen habitualmente el apetito a conformarse concretamente y por connaturalidad con dicha intención que siempre y naturalmente es recta, que es como habilitarlo a someter con gusto, prontitud y facilidad sus intenciones particulares de los fines propios y concretos —que de hecho son también elecciones —a esa intención primera y universal, empalmándolas con ella y subsumiéndolas bajo ella. De esa manera, y en virtud de tal sunción y participación de dicha intención primera, el apetito mueve perfecta y connaturalmente la razón práctica a buscar y determinar el medio y la medida con que el hombre concreto debe usar de sus pasiones y operaciones, atendidas todas las circunstancias a la vez. Porque precisamente tocar ese medio o esa medida

de un modo habitual, es el fin propio de cada virtud moral. Y luego viene la elección concreta y el uso medido de dichas pasiones y operaciones —plena ejecución— para obtener de hecho ese fin.

En una palabra, lo que de las virtudes morales del apetito mueve propiamente a la razón práctica a buscar y determinar el medio y la medida propia de las mismas y en conformidad con lo cual esa razón se llama recta y verdadera, no es la elección pura de los puros medios —que le son naturalmente posteriores—, sino la intención de sus fines propios y específicos en cuanto subsumida bajo la pura intención del fin último y en su virtud que le son naturalmente anteriores. Esa intención de los fines propios y específicos de las virtudes morales del apetito es también una elección: pero no respecto de la prudencia y de los puros medios —elección pura—, sino respecto de la sindéresis y de los medios no puros, que son a la vez fines.

Porque así como en el orden especulativo el hábito de la ciencia recibe del hábito del intelecto la premisa mayor —de suyo evidente—, y a su vez busca la premisa menor para subsumirla bajo la mayor con objeto de encontrar el medio de la demostración y consiguientemente deducir la conclusión, así también en el orden práctico de lo agible humano la virtud de la prudencia recibe de la sindéresis la premisa mayor —que es el fin último en común o los fines propios con una cierta universalidad e indeterminación—, a la vez que ella busca la premisa menor para subsumirla bajo la mayor con objeto de encontrar el medio de la recta razón y deducir por consiguiente la recta elección y el recto uso como conclusión última.

Esa premisa menor tiene razón de tal en cuanto que es de los fines propios y específicos de las virtu-

des morales del apetito. Porque, como premisa, tiene razón de principio, no de conclusión, y, por consiguiente, es de los fines como tales y no de los medios; pues en el orden práctico los fines tienen razón de principios. Pero, como premisa del orden práctico agible, tiene que ser de los fines propios y particulares, no de los fines comunes y universales; pues la conclusión —elección y uso— es siempre particular y personalísima, porque las acciones son de los singulares y acerca de las cosas singulares.

90. Ahora bien, las virtudes morales del apetito hacen recta por connaturalidad y habitualmente la intención del mismo respecto de esos fines propios y particulares: la cual, por una parte, no sería verdaderamente recta, si no se orientase y ordenase a la pura y primera intención natural del fin último, reclamando y exigiendo la subsunción por ella; y, por otra, no sería perfecta, como conviene a un acto de virtud, si no descendiese con su influjo hasta la elección efectiva de sus medios respectivos. Lo cual quiere decir que esa intención de las virtudes morales acerca de sus fines propios y particulares, sugiere y anticipa afectiva o vitalmente la menor del silogismo prudencial y su subsunción bajo la mayor de la sindéresis y de la pura y primera intención del apetito. Y entonces la razón práctica prudencial con rapidez, facilidad y suavidad —*prompte, faciliter et delectabiliter*— la hace suya y le da estado inteligible, y la hace formalmente premisa menor del silogismo práctico recto o virtuoso, subsumiéndola de hecho bajo la mayor de la sindéresis: lo cual es tanto como decir que la prudencia ha encontrado el *medio* de ese silogismo práctico, que en realidad no es otro que el *medio de la razón* de las virtudes morales del apetito.

91. Una vez hallado ese medio por la subsunción

de la menor bajo la mayor, la conclusión se sigue necesaria e inmediatamente —*in sensu composito*, dadas las premisas—, porque esa es precisamente la ley de todo silogismo, que por eso se define: una argumentación en la cual, puestas, las premisas y por el mero hecho de ponerlas, se sigue necesariamente —ἐξ ἀνάγκης— la conclusión [363].

Y esa conclusión es doble: una —de la prudencia— en la razón práctica; otra —de las virtudes morales— en el apetito, aunque cada cual con dos momentos sucesivos. Porque tal es la conclusión cuales son las premisas, particularmente la menor: y éstas eran a la vez del intelecto —o de la razón— y del apetito. La conclusión inmediata en la razón práctica es el último juicio práctico, que es el dictado del *medio de la razón* encontrado; al cual sigue la elección del mismo por las virtudes morales del apetito, que es la conclusión inmediata en el apetito correlativa a la intención de la premisa menor subsumida bajo la intención de la mayor. Una vez puesta esa elección o conclusión, se sigue en la razón práctica la conclusión última, que es la imposición al

---

363 ARISTOTELES, *I Priorum Analyticorum*, cap. 1, n. 5 (I, 19, 34-36); *I Topicorum*, cap. 1, n. 3 (I, 172, 8-10); *De Sophisticis elenchis*, cap. 1, n. 3 (I, 276, 18-20). Esta ley del silogismo se verifica proporcionalmente no sólo en el silogismo especulativo —científico—, sino también en el práctico —vital y afectivo—. "Pero, como de estas dos sentencias —premisas mayor y menor— se integra una razón, *es necesario* —dice Santo Tomás— que se siga la conclusión. En el orden *especulativo* el alma *sólo dice* la conclusión; en el orden *práctico* el alma *opera inmediatamente*. Por ejemplo, si el juicio universal es que hay que gustar todo lo dulce, y el juicio particular es que esto, señalado en particular, es dulce, resulta *necesario* que quien pueda gustar lo guste, si no media impedimento. Y esto se da en el silogismo del templado, que no cuenta con una concupiscencia contraria a la razón que dicta que todo lo inhonesto ha de evitarse. Y de modo parecido en el silogismo del intemperado, cuya razón no es contraria a la concupiscencia que inclina a disfrutar todo lo deleitable" (S. TOMAS, *In VII Ethicorum*, lect. 3, nn. 1345-1346)

apetito por el imperio de la razón del medio de la razón dictado por ésta y aceptado o elegido por aquélla; y por fin, se sigue en el apetito la conclusión última proporcional, que es el uso activo o el empleo efectivo de los actos humanos para realizar la vida virtuosa y conseguir el último fin. Así, pues, la elección pura de los puros medios —aunque recta— no influye propiamente sobre la invención y el dictado del medio de la razón que pertenecen al juicio último y le es posterior; pero sí sobre su imposición por el imperio, que sigue a la elección.

Santo Tomás ha expresado esto con su acostumbrada precisión. "Quien delibera sobre lo que va a hacer —escribe— usa cierto silogismo, cuya conclusión es el juicio —en la razón— o la elección —en el apetito— (o el imperio —en la razón—) o la operación —uso en el apetito—. Mas como las operaciones se dan en los singulares, la conclusión del silogismo operativo es singular. Ahora bien, la proposición singular no se deriva de una universal sino mediante alguna proposición singular: y así el hombre se retrae del acto de parricidio porque sabe que al padre no se le debe matar —mayor universal— y porque sabe que éste es su padre —menor particular—" [364].

Y descendiendo al caso concreto del virtuoso, del vicioso y del que todavía no es lo uno ni lo otro, sino que fluctúa entre los dos, añade: "puesto que el acto de pecado y de virtud es según elección, y la elección es una apetición precedida de consejo, que, a su vez, es una cierta inquisición, resulta necesario que en cualquier acto de virtud o de pecado se de una cierta deducción cuasi silogística. Sin embargo, silogizan de distinta manera el templado —virtuoso—, el intempe-

[364] *Summa Theologiae*, I-II, 76, 1. Cf. *De Veritate*, 10, 5c, in fine.

rado —vicioso— el continente —el tentado de intemperancia, pero que supera la tentación—, y el incontinente— el tentado de intemperancia y que sucumbe a la tentación—.

En efecto, el templado es movido solamente por el juicio de la razón. De ahí que utilice un silogismo de tres proposiciones, deduciendo así: no debe cometerse ninguna fornicación; este acto es fornicación; luego este acto no ha de hacerse.

El intemperante, en cambio, sigue totalmente el impulso de la concupiscencia, y por eso también él utiliza un silogismo de tres proposiciones, deduciendo así: hay que disfrutar de todo lo deleitable; este acto es deleitable; luego hay que disfrutarlo.

Pero tanto el continente —que no posee la virtud de la templanza— como el incontinente —que no tiene el vicio de la intemperancia— experimentan una doble moción: una de la razón para evitar el pecado; otra de la concupiscencia para cometerlo. De ahí que ambos utilicen un silogismo de cuatro proposiciones, para llegar a conclusiones contrarias.

Pues el continente silogiza así: no debe cometerse ningún pecado, y esto lo propone según el juicio de la razón; pero la concupiscencia le sugiere en el corazón que busque todo lo deleitable. Mas como prevalece en él el juicio de la razón, asume lo primero para concluir: esto es pecado, luego no debe hacerse.

En cambio, el incontinente, en quien prevalece el movimiento de concupiscencia, asume lo segundo para concluir: esto es deleitable, luego ha de buscarse"[365].

92. Tal nos parece ser el pensamiento neto del Aquinate sobre esta cuestión. Y así se comprenden en

[365] *De malo*, 3, 9 ad 7. Cf. *In VI Ethicorum*, lect. 3, nn. 1345-1348) *Summa Theologiae*, I-II, 77, 2 ad 4.

todo su valor repetidas afirmaciones suyas, que vamos a trasladar aquí en confirmación de lo dicho. "En la obra virtuosa son necesarias *dos* cosas. La *primera* es que el hombre tenga *recta intención sobre el fin, que es lo que hace la virtud moral,* en cuanto que *inclina* el apetito *hacia el fin debido*. La *segunda* es que el hombre *esté bien dispuesto sobre los medios para conseguir el fin,* y esto lo hace la *prudencia, que aconseja, juzga y preceptúa bien sobre los medios para el fin*" [366].

"La *virtud moral* hace recta la elección *en cuanto a la intención del fin*; pero las cosas que se hacen por el fin no pertenecen a la virtud moral, sino a otra facultad, es decir, a otro principio operativo —prudencia— que *señala los caminos conducentes* a los fines" [367].

"Y la razón de ello es manifiesta. Porque, así como los silogismos especulativos tienen sus principios, así los silogismos prácticos parten del principio de que tal fin es bueno y óptimo, cualquiera que sea el fin por el que obra uno: y por poner un ejemplo, digamos que al templado le parece óptimo y toma como principio alcanzar el medio en las concupiscencias del tacto. Pero que esto sea óptimo solamente le parece al bueno, esto es, al virtuoso, que tiene *recta valoración del fin, ya que la virtud moral hace recta la intención del fin.*

Por el contrario, el que a los malos no les parezca tal lo que es verdaderamente óptimo, se debe a que la malicia, opuesta a la virtud, pervierte el juicio de su razón, y hace mentir sobre los fines, que son los principios prácticos; por ejemplo, al intemperante le parece óptimo seguir las concupiscencias. Pues no se

---

[366] *In VI Ethicorum,* lect. 10, n. 1269.
[367] *In VI Ethicorum,* lect. 10, n. 1271.

puede silogizar rectamente errando sobre los principios.

Por consiguiente, como al prudente pertenece silogizar rectamente sobre lo operable, es claro que es imposible que sea prudente aquél que no es virtuoso: lo mismo que no puede ser científico el que yerra sobre los principios de la demostración" [368].

Particularmente cuando dice: "en estas acciones hay que considerar dos cosas, a saber, el fin y los medios. La prudencia precisamente dirige el orden de los medios: pues uno se dice prudente precisamente porque aconseja bien, como se dice en el VI de los Eticos. Ahora bien, el consejo no es sobre el fin, sino sobre los medios, como se dice en el III de los Eticos.

Pero el fin de las acciones preexiste en nosotros de doble manera, a saber, *por el conocimiento natural* del fin del hombre, conocimiento *natural* que pertenece al intelecto, según Aristóteles en el VI de los Eticos, que versa sobre los principios prácticos —sindéresis— como sobre los especulativos; y estos principios prácticos son los fines, como se dice en el mismo libro. Otra manera de preexistir es *en cuanto a afecto,* y así los fines de las acciones se dan en nosotros *por las virtudes morales,* por las cuales el hombre *se siente inclinado* a vivir justa, viril y moderadamente, que es como el *fin próximo* de las acciones humanas.

De modo semejante también somos perfeccionados respecto de los medios, lo mismo en cuanto al conocimiento por el consejo que en cuanto al apetito por la elección: y en ambas cosas nos dirige la prudencia" [369].

---

[368] *In VI Ethicorum.* lect. 10, nn. 1273-1274.
[369] *De Veritate,* 5, 1.

Y en la Suma Teológica: "la prudencia confiere no sólo facultad de bien obrar, sino también el *uso*, pues mira al apetito en cuanto que *presupone* la rectitud del mismo...

Ahora bien, la perfección y rectitud de la acción depende de los principios, a partir de los cuales silogiza la razón, lo mismo que se ha dicho que la ciencia depende del intelecto, que es el hábito de los principios, al que *presupone*. Pero en los actos humanos los fines son como los principios en el orden especulativo, como se dice en el VII de los Eticos; por consiguiente para que se de la prudencia, que es la recta razón de lo agible, se requiere que el hombre *esté bien dispuesto acerca de los fines, lo cual se debe al apetito recto.* De ahí que para la prudencia se requiera *la virtud moral, por la que el apetito es recto*" [370].

"Para que uno obre bien, no basta sólo atender a *lo que* hace, sino también a *cómo* lo hace, a ver si obra según la recta elección y no sólo por ímpetu de la pasión. Y como la elección es de los medios, la rectitud de la elección requiere dos cosas, a saber, el fin debido y lo que es convenientemente ordenado al fin debido.

Ahora bien, el hombre se dispone convenientemente al fin debido por la virtud que perfecciona la parte apetitiva del alma, cuyo objeto es el bien y el fin. Mas respecto de aquello que es convenientemente ordenado al fin debido, se requiere que el hombre sea

---

[370] *Summa Theologiae,* 57, 4. "La providencia es del entendimiento, pero *presupone* la voluntad del fin. Pues nadie preceptúa obrar por el fin sin querer el fin. De ahí que también la prudencia *presuponga* a las virtudes morales por las cuales el apetito se inclina al bien " *(Summa Theologiae,* I, 22, 1 ad 3).

rectamente dispuesto por el hábito de la razón; porque el aconsejar y el elegir, que son respecto de las cosas ordenadas al fin, son actos de la razón. De ahí la necesidad de que en la razón haya alguna virtud intelectual que la perfeccione para que esté convenientemente dispuesta respecto de las cosas ordenadas al fin" [371].

Por eso precisamente "las otras virtudes intelectuales pueden darse sin la virtud moral, pero la prudencia no puede existir sin la virtud moral. La razón de ello es que la prudencia es la recta razón de lo agible, no sólo en universal, sino también en particular, donde se dan las acciones. Mas la recta razón *preexige* principios en los que se apoya la razón. Por consiguiente es necesario que la razón para proceder sobre los casos particulares se apoye no sólo en principios universales, sino también en principios particulares.

Sobre los principios prácticos universales el hombre está rectamente dispuesto por el intelecto natural de los principios, por el cual el hombre conoce que no debe hacerse mal alguno, o también por alguna ciencia práctica —filosofía y teología moral—.

Pero esto no basta para raciocinar rectamente sobre los casos particulares, porque ocurre a veces que tal principio universal, conocido por el intelecto o por la ciencia, es deformado en el caso particular por alguna pasión: así al voluptuoso, cuando le vence la concupiscencia, le parece bueno lo que desea, aunque sea contrario al juicio universal de la razón.

Por consiguiente, así como el hombre se dispone rectamente por el intelecto natural y por el hábito de ciencia respecto de los principios universales, así,

---

[371] *Summa Theologiae*, I-II, 57, 5.

para que esté rectamente dispuesto sobre los principios prácticos particulares, que son los fines, necesita ser perfeccionado por algunos hábitos según los cuales le resulte al hombre connatural de algún modo juzgar rectamente del fin. Y esto lo hace la virtud moral; pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, porque según es cada uno, tal le parece el fin, como se dice en el III de los Eticos. Por consiguiente, para tener la recta razón de lo agible, que es la prudencia, se requiere que el hombre tenga virtud moral" [372].

En una palabra, "la virtud intelectiva que dispone rectamente la razón para las cosas morales —la prudencia— *presupone* el apetito recto del fin, para estar bien dispuesta sobre los principios, esto es, sobre los fines, en que se basa el raciocinio" [373].

Apetito, inclinación o intención —tres nombres que vienen a significar lo mismo —recta, espontánea y agradable, por ser connatural al hombre dotado de virtudes morales. "Para cada uno es *elegible* aquello a lo que es inclinado por el propio hábito" [374]; "porque al que tiene un hábito es *amable* de suyo aquello que es conveniente según el propio hábito porque de este modo le es en parte connatural, en cuanto que la costumbre y el hábito se convierte en naturaleza" [375].

Y por la misma razón, si el hombre está poseído por el vicio —hábitos malos—, espontánea y connaturalmente se inclinará por el pecado y lo abrazará

---

[372] *Ibídem*, I-II, 58, 5.

[373] *Ibídem*, I-II, 58, 3 ad 2. "Los fines a que inclinan las virtudes morales son como principios respecto de la prudencia" (*Ibídem*, I-II, 65, 1 ad 4).

[374] *Ibídem*, I-II, 78, 2, arg. sed contra.

[375] *Ibídem*, I-II, 78, 2.

como un bien. "Pues todo el que tiene un hábito, sea de pecado o de virtud, siente inclinación a los actos semejantes a los hábitos, pues el apetito natural de cada cosa tiende a lo que le es semejante, y así todo el que tiene hábito de intemperancia elige el acto de intemperancia, y lo mismo ocurre en los demás pecados"[376]. Viceversa, "el virtuoso es perfeccionado por el hábito de virtud, que tiene en el afecto, para juzgar rectamente de las cosas que pertenecen a aquella virtud"[377].

93. Todo esto se puede condensar en los siguientes términos. En el funcionamiento de la prudencia, que procede por una especie de silogismo práctico, concurren dos premisas y dos conclusiones, colaborando en todas ellas el intelecto y el apetito.

La *premisa mayor* —universal— dictada por la sindéresis —o formulada a veces por la ciencia moral filosófica o teológica— y aceptada naturalmente por la voluntad—intención o apetito naturalmente recto del fin último en común o de los fines propios indeterminada y universalmente, —contiene el fin universal o los fines particulares en universal: se debe obrar el bien y evitar el mal, se debe obrar siempre conforme a razón, se debe vivir siempre prudente, justa, vigorosa y moderadamente.

La *premisa menor* —particular— presentada en mancomún por la prudencia y por las virtudes morales del apetito, contiene los fines concretos y particulares en toda su concreción y particularidad: este o el otro modo de conducirse por mí ahora y aquí y en estas circunstancias, es obrar con justicia, con forta-

---

376 *II Sent.*, d. 43, a. 2.

377 *In librum Dionysii de Divinis Nominibus*, cap. 2, lect. 4, ed. C. Pera, O. P., n. 192. Turín, Marietti 1950.

leza o con templanza. Ella es sugerida y anticipada espontánea y connaturalmente por las virtudes morales del apetito, que por su misma naturaleza lo inclinan hacia esa menor como a su propio objeto y fin, en correspondencia con la atracción natural de la voluntad al fin universal: función recta de esos fines propios y particulares. Y bajo ese impulso e inclinación es formulada y subsumida por la prudencia en correspondencia con la mayor de la sindéresis: eso en concreto es aquí y ahora para mí obrar conforme a razón.

Puestas las cuales y subsumidas, vienen las conclusiones alternas y combinadas de la razón —prudencia— y del apetito —virtudes morales—. Porque una vez hallado el medio de la razón por la subsunción de la menor bajo la mayor, la razón práctica lo dicta como su conclusión inmediata, y a su vez las virtudes morales lo aceptan o eligen inmediatamente como conclusión de su propio orden afectivo. Por último, dada esa elección concreta, la razón lo impera e impone al apetito, que éste ejecuta sin demora usando y empleando todas sus energías: son las conclusiones finales de la razón prudencial —imperio— y del apetito revestido de las virtudes morales —uso activo—.

94. Como se ve, toda la dificultad de la prudencia en el orden práctico, como de la ciencia en el especulativo, está en la invención o descubrimiento del *medium* del silogismo correspondiente, que se traduce en la conjunción de la mayor y de la menor por subsunción de ésta bajo aquélla, y hace de ambas un comprincipio de la conclusión.

En el orden especulativo basta la sola razón para encontralo, porque la verdad especulativa no depende del apetito. Pero en el orden práctico de lo agible

humano no basta la sola razón para hallarlo, sino que tiene que intervenir también el apetito, porque la verdad práctica depende asímismo del apetito. Por eso deben concurrir mancomunadas para descubrirlo la prudencia y las virtudes morales del apetito: éstas, inclinando connatural y vitalmente a él como a su propio fin, atraídas por la intención recta y natural de la voluntad al fin último dictado por la sindéresis; aquélla, formalizándolo y enunciándolo o dictándolo en propios términos, bajo la dirección de la sindéresis. Las virtudes morales lo sugieren y reclaman con su tendencia o aspiración cuasi instintiva hacia él; pero es la prudencia la que recoge esas aspiraciones y sugerencias haciéndolas suyas, dándoles estado legal y estructurándolas en *medio* formal y propiamente dicho. Aquéllas sugieren la menor bajo la razón de fines propios y particulares; pero es ésta la que las subsume bajo la mayor, comparándola con ella y descubriendo la identidad del término formal de ambas, que es precisamente el *medio* del silogismo práctico.

Santo Tomás ha expresado este concurso en términos de una gran limpidez. "La virtud moral *intenta* llegar al medio de modo natural"[378]; "es propio de las virtudes de la facultad apetitiva asemejarse a la naturaleza en el asentimiento a la razón"[379]. "El que el hombre tenga recta *intención* del fin acerca de las pasiones del alma se debe a la buena disposición del apetito irascible y concupiscible: por eso las virtudes morales acerca de las pasiones están en el apetito irascible y concupiscible; pero la prudencia está en la razón"[380].

---

[378] *Summa Theologiae*, II-II, 47, 7 ad 3.
[379] *Ibídem*, I-II, 58, 1 ad 3.
[380] *Ibídem*. I-II, 56, 4 ad 4.

Particularmente cuando dice: "*el fin propio de cada virtud moral es conformarse a la recta razón.* Pues lo que *intenta* la templanza es no apartarse de la razón por influjo de las concupiscencias; y de modo parecido la fortaleza intenta no apartarse del recto juicio de la razón debido al miedo o a la audacia. Y este fin le es señalado al hombre por la razón natural —sindéresis—. Pero señalar cómo y por qué medios llega el hombre al medio de la razón al obrar pertenece a la disposición de la prudencia. *Pues si bien el fin de la virtud moral es alcanzar el medio, sin embargo el medio se encuentra por la recta disposición de los medios*" [381].

95. El influjo mutuo y la dependencia recíproca de la prudencia y de las virtudes morales es proporcionalmente la misma que interviene entre el intelecto y la voluntad, porque la prudencia se ha a las virtudes morales como el intelecto al apetito: "la relación de hábito a hábito es como la de potencia a potencia" [382]. "Por tanto, así como el apetito es principio del acto humano en cuanto que participa de algún modo de la razón, así el hábito moral tiene razón de virtud humana en cuanto que se conforma a la razón" [383]: "porque así como el sujeto de la virtud moral es algo que participa de la razón, así la virtud moral tiene razón de virtud en cuanto que participa de la virtud intelectual" [384].

Ahora bien, el intelecto y la voluntad se influyen y mueven mutuamente según *diverso modo y diverso*

---

[381] *Ibídem*, II-II, 47, 7.

[382] *III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 4, qla. 3, obj. 3, que concede en parte.

[383] *Summa Theologiae,* I-II, 58, 2 in fine.

[384] *Ibídem,* II-II, 47, 5 ad 1. SAN ALBERTO MAGNO emplea con frecuencia esa analogía, aplicándola expresamente a la prudencia y las virtudes morales, por ejemplo, *De Bono* (ed. coloniense 1951) p. 218, 61-66; 229, 40-45; 82-86; 230, 1-2; 242, 97-98; 243, 1-5.

género de causalidad. Porque el intelecto mueve a la voluntad por parte de su objeto, en cuanto que, conociéndolo, se lo ofrece y presenta. Y como el objeto de la voluntad es el bien —el fin—, esa influencia del intelecto —idéntica a la del objeto— sobre la voluntad es de causalidad final. Pero es además, a la vez, de causalidad formal, porque mueve a la voluntad como objeto suyo formal y en cuanto a la especificación del acto.

Viceversa, la voluntad mueve al intelecto por parte del sujeto y en cuanto al ejercicio del acto, no en cuanto a la especificación. Movimiento que es a modo de empuje o de inclinación, es decir, de causalidad eficiente; y consiguientemente dispositiva, que se reduce a la causalidad material [385].

En lo cual no hay inconveniente alguno ni *círculo vicioso*, porque no se trata del mismo género y del mismo modo de causalidad, sino de distinto género, como lo exige la metafísica de las causas: *las causas ejercen causalidad mutua en diverso género.*

Porque los cuatro géneros de causa se combinan y proporcionan dos a dos: las extrínsecas o del *fieri* —causa final y causa eficiente—, y las intrínsecas o del *esse* —causa formal y material—. La causa final es causa de la causa eficiente en cuanto a su causalidad, porque es la razón o motivo de que ésta cause o se mueva. Viceversa, la causa eficiente es causa de la causa final en cuanto a su ser de existencia, porque es la que produce el ser efectivo del fin. Así, la salud es el motivo de tomar la medicina, y la sunción de ésta es causa de obtener la salud de hecho. Igualmente, la forma es causa de la

[385] S. TOMAS, *Summa Theologiae*, I, 82, 4; I-II, 9, 1, particularmente ad 3.

materia en cuanto que la hace un ser en acto; recíprocamente, la materia es causa de la forma en cuanto que, recibiéndola, le da el ser de hecho informativa suya.

96. He aquí cómo Santo Tomás expone esa mutua causalidad: "conviene saber que algunas cosas se influyen causalmente de modo recíproco según diversa especie de causalidad, como el trabajo es la causa eficiente de una buena habitación, y la buena habitación es la causa final del trabajo. Pues nada impide que una cosa sea anterior y posterior a otra según diversos aspectos: pues el fin es anterior según la razón, pero posterior según la existencia; y al agente le ocurre lo contrario. De modo parecido, la forma es anterior a la materia bajo la razón de complemento, mientras que la materia es antes que la forma en el orden de generación y de tiempo en todo aquello que se mueve de la potencia al acto" [386].

Y todavía más explícitamente en otro lugar paralelo: "como hay cuatro causas..., dos de ellas se corresponden mutuamente, y lo mismo las otras dos. Pues la eficiente y la final se corresponden mutuamente, ya que la eficiente es *principio* del movimiento, y la final es el *término*. Y de modo parecido la material y formal, pues la forma *da* el ser, y la materia lo *recibe*.

Por consiguiente el principio eficiente es causa del fin, y el fin es causa del principio eficiente. El principio eficiente es causa del fin en cuanto al existir, porque moviendo hace que el fin *exista*. En cambio el fin es causa del principio eficiente, no en cuanto al existir, sino en cuanto a la *razón de causalidad*, pues el principio eficiente es causa en cuanto obra, pero

[386] *In II Physicorum*, lect. 5, n. 7.

no obra sino por causa del fin; por eso recibe del fin su causalidad.

A su vez la forma y la materia son causas mutuamente una de la otra en cuanto al ser. La forma lo es de la materia, en cuanto que le *da* el ser en acto; pero la materia lo es de la forma en cuanto que la sustenta —o la recibe—" [387].

Doctrina que expresa por propia cuenta en su opúsculo *De principiis naturae*,cuando escribe: "Ha de saberse que es posible que una misma cosa sea causa y causada respecto de lo mismo, pero de diverso modo, como el paseo es causa de la salud, en cuanto principio eficiente de ella, y la salud sea causa del paseo, en cuanto motivo del mismo: pues a veces se pasea por razón de salud. También el cuerpo es materia del alma, y ésta, a su vez, es forma del cuerpo.

El principio eficiente es causa respecto del fin, puesto que el fin no existe en acto si no es por la operación del agente; pero el fin es causa del principio eficiente, puesto que éste no obraría sin la intención del fin. Por tanto, el principio eficiente es causa de aquello que es fin, como el paseo lo es de la salud, pero no hace que el fin sea fin, y por eso no es causa de la causalidad del fin, esto es, no hace que el fin sea causa final. Por ejemplo, el médico hace que exista la salud en acto, pero no hace que la salud sea fin. En cambio, el fin no es causa de aquello que es principio eficiente, pero es causa de que el eficiente sea eficiente. Por ejemplo, la salud no hace que el médico sea médico— y me refiero a la salud que se debe a la acción del médico—, pero hace que el médico sea causa eficiente. Por eso el fin es causa de

[387] *In V Metaphysicorum*, lect. 2, n. 775.

la causalidad eficiente, porque hace que el principio eficiente sea tal; y de modo semejante hace que la materia sea materia y que la forma sea forma, ya que la materia no recibe la forma al no ser por el fin, y la forma no perfecciona a la materia si no es por el fin. Por eso se dice que el fin es causa de la causas, porque es causa de la causalidad en todas las causas.

También se dice que la materia es causa de la forma en cuanto que la forma no existe sino en la materia. Y de modo parecido la forma es causa de la materia, en cuanto que la materia no existe en acto si no es por la forma. Pues la materia y la forma se dicen relativamente la una a la otra" [388].

97. Pues de un modo parecido y proporcional se influyen mutuamente, según diverso género de causalidad, la virtud intelectual de la prudencia y las virtudes morales del apetito. Estas mueven a la prudencia a modo de agente, por parte del sujeto, en cuanto al ejercicio del acto; pero son a su vez movidas por la prudencia a modo de fin, por parte del objeto, en cuanto a la especificación del acto: las morales mueven a la prudencia a modo de naturaleza, por inclinación; mas son movidas por ella a modo de razón, por dirección: en la nave de la vida moral la virtudes morales son las velas y los remos, la prudencia es el timón; y en la carroza de la vida virtuosa la prudencia es el cochero, las virtudes morales son los caballos; éstas son el motor, aquélla es el volante.

Respecto precisamente de la invención del medio del silogismo práctico, que en realidad coincide con el medio de la razón de las virtudes cardinales, escribe muy certeramente San Alberto Magno: "la pru-

[388] *De principiis naturae*, cap. 4, ed. J. Pauson, Fribourg 1950, p. 93-95.

dencia y las otras virtudes miran de distinto modo el medio, porque las otras virtudes son como la naturaleza que inclina a la acción, y la naturaleza no determina la razón y el fin; mas la prudencia determina en ellas la razón y el fin; de ahí que ninguna virtud es tal si se separa de la razón que determina la prudencia" [389].

Pero es que, además, se han entre sí y se influyen respectivamente como causa formal y causa material. Porque, como decíamos anteriormente [390], la prudencia es una virtud formalmente intelectual y materialmente moral; y así las virtudes morales del apetito influyen sobre la prudencia —en cuanto virtud intelectual— como son, esto es, materialmente; a su vez, la prudencia en cuanto virtud intelectual influye sobre las virtudes morales como es, es decir, formalmente: éstas le suministran la materia, y aquélla les da la forma.

Por otra parte, las virtudes morales —que son hábitos o disposiciones buenas del apetito— disponen y habilitan a sus facultades respectivas para captar sus propios objetos o fines, inclinándolas hacia ellos certera y connaturalmente; con lo cual facilitan el juicio recto de la prudencia sobre los mismos, por la invención y dictado del verdadero medio de la razón, que es realmente el medio del silogismo práctico. Concurren, pues, *dispositivamente* a esa invención y a ese juicio o dictado recto de la prudencia, o sea *materialmente*. A su vez la prudencia, al emitir ese juicio o dictado sobre el mismo asunto, concurre *completiva o perfectivamente —formalmente—* a la invención y subsunción de dicho medio bajo la mayor

[389] S. ALBERTO MAGNO, *De Bono*, ed. cit., p. 232, 18-24.
[390] *Supra*, n. 35

de la sindéresis, para imponerlo finalmente a las virtudes morales, que con ello reciben el sello de la autenticidad.

En una palabra, las virtudes morales del apetito dan de suyo la *disposición* para juzgar rectamente de las cosas morales concretas e individuales *hic et nunc*, al inclinarlo a su verdadero bien o fin; pero es la prudencia la que da la *forma,* dictando o profiriendo dicho juicio, con el cual reciben aquéllas el estatuto y reconocimiento de verdaderas virtudes.

Santo Tomás lo ha enseñado expresamente: "Para el recto juicio —escribe— se requieren dos cosas. Una es *la misma virtud que profiere el juicio: y así el juicio es acto de la razón,* pues decir o definir algo es acto de la razón. Otra es la *disposición del que juzga, de donde le viene la idoneidad para juzgar rectamente: y así en lo referente a la justicia, el juicio procede de la justicia, lo mismo que en lo referente a la fortaleza procede de la fortaleza.*

Por consiguiente, *el juicio es ciertamente acto de la justicia en cuanto que inclina a juzgar rectamente; pero es acto de la prudencia en cuanto que ella profiere el juicio:* de ahí que la *sínesis*,que pertenece a la prudencia, se llame *buen juez*" [391].

Y lo mismo ocurre con la caridad respecto del don de Sabiduría para juzgar de todo según Dios: "el hombre espiritual tiene por hábito de la caridad inclinación a juzgar rectamente de todo según las reglas divinas, a base de las cuales pronuncia el juicio por el don de Sabiduría: como el justo profiere el juicio según las reglas del derecho por la virtud de la prudencia" [392].

---

[391] S. TOMAS, *Summa Theologiae,* II-II, 60, 1 ad 1.
[392] *Ibídem,* II-II, 60, 1 ad 2.

d) Caso concreto del problema general de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad.

98. Por donde se ve que ni la dificultad era propia de la prudencia y de las virtudes morales ni tampoco su solución, sino que se toca un problema universal psicológico de la mutua dependencia entre el intelecto y la voluntad, que luego se extiende al orden moral de las virtudes y de los vicios. Problema que suele ponerse a propósito de la mutua dependencia entre el último juicio práctico y la elección.

La doctrina de Santo Tomás ha sido recogida entre las Tesis tomistas que contienen su doctrina auténtica y fundamental: "la elección sigue al último juicio práctico; pero el que sea último lo hace la voluntad"[393].

Véase como la prueba y expone el Santo Doctor: "toda la razón de ser de la libertad depende del modo del conocimiento; pues el apetito sigue al conocimiento, ya que el apetito no es sino del bien que se le propone por la facultad cognoscitiva.

El que a veces parezca que el apetito *no sigue* a la razón se debe a que no se toman sobre lo mismo el apetito y el juicio del conocimiento: pues el apetito es sobre lo *particular* operable, mientras que el juicio de la razón a veces es sobre algo *universal*, que a veces es contrario al apetito.

Pero *el juicio sobre este particular operable, de ahora, nunca puede ser contrario al apetito*. Por ejemplo, quien desea fornicar, aunque sepa en universal que la fornicación es mala, sin embargo juzga

[393] *Declaratio S. C. de Seminariis et Stud. Universitatibus, qua theses quaedam in doctrina S. Thome Aquinatis contentae et a philosophiae Magistris propositae, adprobantur,* thesis 21, AAS, 6 (1914) 386.

que para él y ahora es bueno el acto de fornicación, y lo elige bajo la apariencia de bien. En realidad nadie obra intentando el mal, como dice Dionisio en el capítulo 4 *de Divinis nominibus.*

Ahora bien, al apetito sigue el movimiento u operación si no media prohibición. Por tanto, si el juicio no está en el poder de uno, sino determinado de otra manera, tampoco estará en su poder el apetito y, consiguientemente, ni el movimiento o la operación en absoluto.

Pero el juicio está en poder del que juzga en la medida que puede juzgar de su juicio: pues de aquello que está en nuestro poder podemos juzgar. Ahora bien, juzgar del propio juicio es exclusivo de la razón que reflexiona sobre su acto, y conoce las relaciones de las cosas de las que juzga y por las que juzga. Por tanto la raíz de toda la libertad está en la razón" [394].

Precisamente porque a la prudencia corresponde el último juicio práctico respecto del bien moral, es imposible que bajo él se de una mala elección ni una mala acción, es decir, un pecado. "La prudencia implica más que la ciencia práctica; pues a la ciencia práctica pertenece el juicio *universal* sobre lo agible, por ejemplo, que la fornicación es mala, que no debe robarse, y cosas así. Y existiendo esta clase de ciencia, ocurre que en el acto *particular* el juicio de la razón sea interceptado para que no juzgue rectamente; y por eso se dice que vale poco para la virtud, porque *a pesar de su existencia sucede que el hombre peca contra la virtud.*

Pero a la prudencia pertenece juzgar rectamente de las operaciones singulares en cuanto realizables aho-

---

[394] S. TOMAS, *De Veritate,* 24, 2.

ra; juicio que se corrompe por cualquier pecado. Por tanto, *permaneciendo la prudencia, el hombre no peca:* por tanto ella no importa poco sino mucho a la virtud; es *más, causa la misma virtud*"[395].

La clausura de la inquisición o del consejo en un juicio o sentencia, cuando todavía se podía seguir explorando indefinidamente —porque no se trata de un razonamiento especulativo en materia necesaria—, depende de la voluntad que acepta ese juicio, porque quiere el objeto por él presentado y tal como se lo presenta. "La conclusión del silogismo que se hace sobre las operaciones pertenece a la razón, y se llama sentencia o juicio, a lo que sigue la elección"[396]. La afición a ese bien real o aparente y el deseo vehemente de poseerlo, mueven a la razón para que lo presente como excelente y lo mejor aquí y ahora, sin que sea necesario averiguar más para elegirlo sin demora.

99. Se influyen, pues, mutuamente el juicio último de la razón práctica y la elección de la voluntad según diverso género de causalidad: el juicio práctito último mueve la voluntad a la elección en cuanto a la especificación del acto, que es una moción por parte del objeto, a modo de fin o de causa formal, por ser el fin el objeto propio y formal de la voluntad; pero la elección de la voluntad mueve a su vez la razón por parte del sujeto, en cuanto al ejercicio del acto o a modo de agente, en cuanto de ella depende el acto o ejercicio de juzgar, que lo puede suspender, continuar o clausurar, de suerte que de ella depende el que ese juicio práctico de la razón sea el último o no lo sea.

---

[395] *De Virtutibus in communi,* 6 ad 1.
[396] *Summa Theologiae,* I-II, 13, 1 ad 2.

Ahora bien, la causa eficiente y la final se influyen recíprocamente en diverso género de causalidad, por ser causas que se corresponden mutuamente. Por eso dicen muy bien los Salmanticenses —Domingo de Santa Teresa—: "el juicio dirige a la voluntad en el género de causa formal extrínseca para que elija así determinadamente, y la voluntad aplica el entendimiento al ejercicio en el género de causa eficiente para que juzgue así determinadamente" [397].

Se influyen asimismo recíprocamente *a modo de causa formal y material:* en cuanto que la disposición afectiva del sujeto para la elección de tal objeto concreto predispone a la razón para presentárselo a la voluntad según su gusto; y el juicio o estimación de la razón conforme a ese gusto o predisposición afectiva le da su aprobación o complemento. Se han, pues, entre sí la elección y el último juicio práctico como la disposición y la forma reguladora.

Y en este sentido escribe muy atinadamente Juan de Santo Tomás: "la virtud —moral— se dice que es *disposición* respecto de la razón motora, en el aspecto *regulativo y directivo*, y no sólo eficientemente; y, aunque se especifique por el objeto regulado y medido, sin embargo, respecto de la razón que propone este objeto, se dice que la voluntad es

---

[397] SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus*, tract. 10, disp. 2, dub. 1. n. 18, ed. Palmé, t. 5, p. 426a. De esta materia trata extensamente el Dr. EUSEBIO GARCIA DE LOS RIOS, Catedrático de la Universidad de Alcalá, en su *Tractatus theologicus de iudicio indifferenti requisito ex parte actus primi ad libertatem creatam.* Madrid 1694. Pero de una manera más directa G. MATTIUSSI, S. J., *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino approvate dalla S. Congregazione degli Studi,* cap. 12, p. 226-234, Roma 1947; E. HUGON, O. P., *Les vingt-quatre theses thomistes*, traducción española de Adriano Suárez, O. P., p. 202-204, Almagro 1924; y sobre todo M. BROWNE, O. P., *De intellectu et voluntate in electione,* en "Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis", 1935, p. 32-45.

dispuesta por el hábito *para ser regulada y medida por ella como dirigente*"[398].

e) Certeza intelectual-afectiva de la prudencia

100. De modo parecido se ha de entender la *certeza propia de la prudencia.* Es claro que la certeza conviene a la prudencia, como conviene a todo hábito y a toda virtud. Porque, siendo como una segunda naturaleza, implican necesariamente una inclinación fija y determinada a sus propios actos y a su propio fin u objeto formal, como la naturaleza al suyo. Y tan necesario es ese orden o inclinación, que por ella se definen. "Si se quiere definir perfectamente una virtud, es necesario que señale su propia materia sobre la que versa y su fin, porque el hábito se conoce por el acto y el acto por el objeto"[399].

Por eso decimos que "la naturaleza obra sagaz e infaliblemente y así se da también la certeza en la naturaleza que tiende a su fin —como el fuego tiene *certeza absoluta* de calentar[400]—. Y como la virtud obra a modo de naturaleza inclinando a determinado fin, por eso se dice que la virtud es más cierta que el arte, lo mismo que la naturaleza, en cuanto que *inclina de suyo infaliblemente a su fin*"[401].

Así, pues, "la virtud inclina al propio acto a modo de naturaleza, como dice Cicerón; y por eso la certeza de la esperanza y de las demás virtudes no

[398] JUAN DE SANTO TOMAS, *Cursus Theologicus*, In I-II, disputatio 18, de donis Spiritus Sancti, art. 2, n. 16, p. 202a, Lugduni 1663.

[399] S. TOMAS, *In Epistolam S. Pauli ad Hebraeos*, 11, 1, lect. 1, p. 406a. Taurini Marietti 1912. Cf. *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a.1, n. 115; *Summa Theologiae,* II-II, 4, 1.

[400] S. TOMAS, *III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 4 ad 2, n. 139.

[401] *In III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 4, n. 135-136.

ha de entenderse respecto al conocimiento del objeto o de los principios, sino respecto a la *inclinación infalible al propio acto*"[402].

"Pues la virtud moral obra *inclinando determinadamente a una cosa,* como la naturaleza, pues la costumbre se convierte en naturaleza"[403].

Conforme a lo cual dice profundamente San Alberto Magno: "se da la certeza de la forma del agente respecto de su acto; como es *cierto* lo caliente en el calentar, *y ni yerra ni se aparte de su acto:* y de este modo es cierta la naturaleza de su obrar. *Y en este sentido es cierto el hábito de la virtud respecto de su fin*"[404].

101. Pero ¿qué clase de certeza es esta de la prudencia? ¿Una certeza intelectual —de conocimiento—, o una certeza vital —de afecto, de inclinación—? Una y otra, porque la certeza de cada virtud es proporcional a su naturaleza, y la prudencia es una virtud a la vez intelectual y moral[405]. Por consiguiente, como a virtud moral, le corresponde una certeza afectiva o de inclinación a su propio acto y objeto o fin; se ordena e inclina esencialmente al bien honesto, sin titubeos ni vacilaciones. Porque la virtud moral es un hábito que se ha siempre

---

402 *Quaestio disputata De spe,* art. 1 ad 10.

403 *In II Ethicorum*, lect. 6, n. 315. "Se dice que la virtud es más cierta que cualquier arte con certeza de inclinación a una cosa, no con certeza de conocimiento; pues la virtud, como dice Cicerón, inclina a una cosa al modo de cierta naturaleza; ahora bien, la naturaleza alcanza más certera y directamente su fin que el arte: y de este modo se dice que la virtud es más cierta que el arte" (*De Veritate,* 10, 10 ad 9).

404 S. ALBERTO MAGNO, *De Bono,* ed. cit., p. 102, 90-94. Cfr. J. M. RAMIREZ, *De Certitudine spei christianae,* p. 14-15, 37-38. Salamanca 1938.

405 *Supra,* cap. 1, art. 2.

al bien y nunca al mal: por el que vive bien y del que nadie usa mal[406].

Pero como a virtud intelectual, le conviene una certeza intelectual. Mas no una certeza especulativa, de puro conocimiento, como es la de los primeros principios y la de sus conclusiones científicas o sapienciales: "en las ciencias no se busca cualquier conocimiento, sino el conocimiento cierto"[407]; "del concepto de ciencia es que el hombre tenga certeza de las cosas de las que tiene ciencia"[408]. Porque la prudencia no es una virtud intelectual especulativa, que exige un objeto necesario y universal, mientras que el objeto propio de la prudencia es esencialmente contingente y particular.

Luego por fuerza tiene que ser una certeza práctica, de conocimiento directivo y regulativo del apetito, que en otros términos se puede llamar certeza de rectitud o de dirección. Porque así como la verdad propia y específica de la prudencia no era especulativa o de puro conocimiento, sino práctica o de dirección, así también su certeza, que le es esencialmente proporcional. Y de esta verdad práctica debe entenderse sin duda Santo Tomás cuando dice: la certeza de la verdad pertenece a la prudencia, por ser virtud intelectual"[409]. Certeza de la verdad práctica, que es la verdad propia de la prudencia.

Por eso escribe muy bien Cayetano: "hay una cierta certeza de la virtud práctica, que consiste en la conformidad con el apetito recto. Y esta es propia de la prudencia, que no consiste en la sola razón. Y

---

[406] S. TOMAS, *Summa Theologiae*, I-II, 56, 4.
[407] *In II Physicorum*, lect. 1, n. 7.
[408] *Summa Theologiae*, I-II, 112, 5 ad 2.
[409] *Ibidem*, II-II, 47, 9, obj. 2, que concede en cuanto a esa parte.

tal certeza acompaña siempre a la prudencia, incluso respecto de los singulares ausentes y futuros" [410].

No es, pues, una certeza de conocimiento conforme a la verdad especulativa, que es por adecuación a la realidad de las cosas, sino una verdad de dirección conforme a la verdad práctica que es por adecuación al apetito recto del fin. Porque así como la verdad o rectitud específica de la prudencia depende de la rectitud de intención del apetito que dan las virtudes morales, así su certeza propia depende de la certeza de intención o de inclinación del mismo que le dan dichas virtudes. Una certeza, en suma, de inclinación y de dirección a la vez: de inclinación en cuanto virtud moral; de dirección, en cuanto virtud intelectual. Una certeza de dirección no especulativa, sino práctica y afectiva, es decir, por connaturalidad.

San Alberto Magno se ha dado perfecta cuenta de este carácter peculiar de la certeza prudencial, y la ha expresado en términos inequívocos. "La prudencia, en cuanto virtud, no está en la razón si no es en cuanto movida antecedentemente por la voluntad de virtud. Por tanto el hábito así engendrado no es solamente de la razón, sino que es de la voluntad como de principio generante absolutamente, y sólo de la razón en cuanto sujeto. Por tanto, aunque el prudente conozca las razones de las obras, sin embargo no le inclina tanto la razón como la bondad del hábito y su fuerza, como en las demás virtudes.

Y esto se prueba por dos razones, una como signo y otra como causa.

El *signo* es que vemos a hombres ignorantes, que no tienen idea de las razones de las obras por

[410] CAYETANO, *In II-II*, 47, 3, n. 1.

ciencia doctrinal, elegir perfectamente las cosas que convienen a la vida virtuosa, sin que sean inclinados a ello por arte alguna, sino más bien por la misma fuerza del hábito prudencial.

La *causa* es, porque si preguntamos a un hombre prudente, que elige lo que ha de hacer para llevar una vida virtuosa, cuál es la razón de elegir esto y rehusar lo otro, dirá que la recta razón de la virtud o del bien. Y si le preguntamos si elige esto que es de recta razón movido por una razón convincente o más bien por la bondad que hay en lo recto u honesto, dirá que no por la razón, sino por el bien; pues muchos que conocen las razones obran lo contrario. Por tanto, como el arte inclina por razón convincente, mientras que la naturaleza inclina por hábito operante, es claro que la prudencia inclina a obrar a modo de naturaleza, no a modo de arte. Y si quisiéramos expresar todo lo que hay en la prudencia en orden al obrar, diríamos que inclina como una naturaleza —en cuanto moral— que tiene arte —en cuanto intelectual—" [411].

Pero la razón principal y más profunda es la que suministra la doctrina de Santo Tomás. Porque es una verdad indiscutible que la prudencia es una virtud en el sentido más propio y estricto de la palabra, es decir, que no solamente da el poder o la facultad de obrar bien, sino también el buen uso de esa facultad. Lo cual procede de su dependencia esencial de la voluntad, de cuya rectitud depende el buen uso de las potencias y de los hábitos.

[411] S. ALBERTO MAGNO, *De Bono*, ed. cit., p. 419, 19-48. Lo exige la propia naturaleza de esta virtud, porque "la virtud de la prudencia no es de lo verdadero en cuanto verdadero ni de lo probable en cuanto probable, sino más bien de lo verdadero perteneciente, según la recta razón, a la vida virtuosa, y esto es de lo verdadero y de lo probable bajo la razón del honesto" *(Ibídem*, p. 219, 79-83).

Cuando un hábito es *esencialmente* independiente de la voluntad y no da al hombre más que la facultad de bien obrar, pero no el buen uso moral de la misma, como sucede en los hábitos puramente especulativos —intelecto, sabiduría y ciencia— y en el arte, no se puede llamar virtud en sentido pleno y estricto, porque no hace al hombre plena y moralmente bueno, sino en un sentido muy limitado y restringido: buen matemático, buen filósofo, buen arquitecto, pero no hombre bueno. El sujeto psíquico de ellos es el intelecto o la razón *sin ningún orden a la voluntad* [412], y por eso *no dependen en nada de la voluntad* [413].

Por el contrario, si depende esencialmente de la voluntad, es virtud en sentido estricto, porque exige que ella misma esté adornada de hábitos buenos para que den a los del intelecto el buen uso moral y resulten auténticas virtudes. "El sujeto del hábito, que es esencialmente virtud, no puede ser sino la voluntad, o alguna potencia en cuanto que es movida por la voluntad. Y la razón de ello es que la voluntad mueve a todas las otras potencias que son racionales de algún modo a sus actos... Por eso el que el hombre *obre bien de hecho* se debe a que el hombre tiene *buena voluntad.* De ahí que *la virtud que hace obrar bien en acto,* no sólo en poder, es necesario que esté *o en la misma voluntad o en alguna* potencia *en cuanto que es movida por la voluntad...* Y por tanto el *entendimiento, en cuanto que guarda orden con la voluntad,* puede ser *sujeto* de virtud *propiamente* dicha" [414].

---

412 S. TOMAS, *Summa Theologiae,* I-II, 56, 3.

413 *De Virtutibus in communi,* art. 7.

414 *Summa Theologiae,* 56, 3. O, como dice en otro lugar paralelo, "los hábitos que residen en el entendimiento especulativo o práctico, *en*

Así ocurre con la fé divina y con los dones de entendimiento, de ciencia y de sabiduría, cuyo sujeto psíquico es el intelecto especulativo; e igualmente con la prudencia y el don de consejo, que radican en el intelecto práctico como en su sujeto *quo*. Porque todas ellas dependen esencialmente de la voluntad: la fe, porque es la voluntad la que mueve y determina el intelecto a creer; los citados dones del Espíritu Santo, que presuponen la unión con Dios por la caridad y son impulsados por ella; la prudencia, porque depende de la rectitud de intención del apetito como de su principio propio[415].

Mas no todos en el mismo grado ni de la misma manera. Porque la fe, aunque dependa de la voluntad de creer ayudada por la gracia —por el *piadoso afecto de credulidad*—, no exige necesariamente en la voluntad un hábito o virtud infusa, como la esperanza o la caridad, sino que de hecho puede darse sin ellas. Sin embargo, para que la fe sea plena y perfecta como corresponde a una verdadera virtud en su estado connatural —fe viva—, se requiere que la voluntad imperante esté adornada de la esperanza y de la caridad[416]. Lo cual proviene de que la fe es primordialmente cognoscitiva o especulativa, y sólo secundariamente práctica o afectiva, aunque de suyo y necesariamente[417].

En cambio, los referidos dones del Espíritu Santo son esencialmente más prácticos y afectivos, porque

---

cuanto que el entendimiento sigue a la voluntad, tienen más razón de virtud, en cuanto que confieren al hombre no sólo saber y poder obrar *rectamente*, sino también el *querer*" (*De Virtutibus in communi*, art. 7).

[415] *De Virtutibus in communi*, art. 7; *Summa Theologiae*, I-II, 56, 3.

[416] *Summa Theologiae*, II-II, 4, 5.

[417] *Ibidem*, II-II, 4, 2.

dependen esencialmente de la caridad, y por eso su conocimiento específico es esencialmente amoroso, en cuanto procede del amor de Dios y culmina en un amor de Dios más fervoroso.

E igualmente la prudencia depende esencialmente de la rectitud de intención del fin y rectifica necesariamente la elección de los medios. Por eso, porque los citados dones del Espíritu Santo y la prudencia son más prácticos en su orden que la fe, su dependencia de la voluntad y de las virtudes del apetito es más inmediata y más íntima.

102. Pues bien, si la dependencia de la fe respecto de la rectitud del apetito, aunque más remota y menos íntima que en dichos dones y en la prudencia, basta para que su rectitud y certeza de juicio discretivo y de dirección sean por connaturalidad y no por estudio o demostración, *a fortiori* la íntima y profunda compenetración de esos dones y de la prudencia con las virtudes del apetito reclama que la rectitud y la certeza de sus juicios discretivos y directivos sean esencialmente por simpatía o connaturalidad, es decir, afectivos y vitales.

Porque "la fe no yerra, sino que siempre dice la verdad, no por el modo perfecto de entender, sino más bien *por algo que está fuera del entendimiento,* a saber, por la razón infalible —de la divina revelación— que dirige a la *voluntad*"[418]. "Pues la razón de que la voluntad se incline a asentir a lo que no ve es porque Dios lo dijo"[419]. "La razón que mueve a la voluntad a creer los artículos de la fe es la misma Verdad Primera, que es infalible"[420].

---

[418] *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 3, qla. 3 ad 3, n. 188. Cf. *ibídem*, a. 2, qla. 1, n. 140.

[419] *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qla. 2, n. 149.

[420] *Ibídem*, a. 4, qla. 1 ad 2, n. 201.

La fe no ve lo que cree ni lo puede resolver por demostración en otra verdad vista o evidente por sí misma. Por eso el creyente no se determina a creer por influjo directo de la verdad evidente en sí misma o en otra, sino por voluntad, "que elige asentir a algo determinada y precisamente por algo que es suficiente para mover a la voluntad, aunque no lo sea para mover el entendimiento, en cuanto que parece bueno y conveniente asentir a ellos...: como cuando uno cree las palabras de algún hombre —fe humana— porque parece decoroso y útil; y así somos también movidos a creer —fe divina— los dichos de Dios, en cuanto que se nos promete, si creemos, el premio de la vida eterna. *Y por este premio se mueve la voluntad a asentir a las cosas dichas, aunque el entendimiento no se mueva por haberlas entendido* —o visto—" [421].

Y de ahí viene su certeza o firmeza de adhesión, porque la fe divina "puede tener perfección por parte de la voluntad, en cuanto que *la voluntad perfecta en el apetito del bien produce firmeza y certeza en la fe.* Por eso dice San Bernardo —*De consideratione*, lib. 5, cap. 3, n. 6, ML. 182, 791 que la fe es una cierta prelibación *voluntaria* y *cierta* de la verdad aún no manifiesta" [422]. "Por tanto la voluntad no da verdad infalible al entendimiento que presta asentimiento a otras cosas creíbles, como da verdad infalible al entendimiento que cree los artículos de la fe. Por eso esta fe es virtud y no lo es la otra" [423].

Esa verdad y certeza de la fe consiste en que creamos firme y determinadamente lo revelado por

---

[421] *De Veritate*, 14, 1.
[422] *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 4, qla. 1, n. 197.
[423] *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 4, qla. 1 ad 2, n. 201.

Dios y rechacemos con la misma firmeza y determinación todo lo opuesto e incompatible con ello. Cabalmente el hábito de la fe "nos ayuda en dos cosas: a saber, en que hace al entendimiento *fácil* al asentimiento de lo que debe creerse, contra la dureza de corazón; y *discreto* para rechazar lo que no debe creerse, contra el error"[424], "como todo hábito resiste a lo que le es contrario"[425].

Pero precisamente porque la fe depende esencialmente de la voluntad que inclina *a modo de naturaleza y no a modo de razón,* el hábito de la fe divina inclina también a esas dos funciones *por connaturalidad* y no *por modo de razón* como el hábito meramente especulativo de la ciencia a su propio objeto. "*El hábito de ciencia inclina a lo escible según el modo de la razón*; y por eso el que tiene hábito de ciencia puede ignorar cosas que pertenecen a aquel hábito. *Pero el hábito de la fe, como no se apoya en la razón, inclina a modo de naturaleza, como el hábito de las virtudes morales y el hábito de los principios* —sindéresis—; y, por tanto, mientras permanece, no cree nada contrario a la fe"[426].

Por eso dice en otra parte: "sin embargo, *este hábito* —de fe divina— *no mueve por vía de intelecto, sino más bien por vía de voluntad.* Por tanto no hace ver lo que se cree, ni obliga al asentimiento, sino que hace asentir libremente"[427].

Y en la misma Suma Teológica: "así como el hombre asiente a los primeros principios por la luz

---

[424] *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2, n. 254. Cfr. *ibídem*, a. 3, qla. 2, n. 275.

[425] *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 3, qla. 2, n. 275.

[426] *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 3, qla. 2 ad 2, n. 277.

[427] *In Librum Boethii de Trinitate,* lect. 1, q. 1, a. 1, ad 4, ed. M. Calcaterra, O. P., p. 343b. Turín, Marietti 1954.

natural del entendimiento, así *el hombre virtuoso tiene, por el hábito de la virtud, recto juicio de lo que conviene a aquella virtud. Y también de este modo, por la luz de la fe infusa, el hombre asiente a las cosas de fe, pero no a las que le son contrarias.* Por eso no sufren peligro alguno o condenación los que viven en Cristo Jesús, iluminados por El por la fe", aunque crean lo que no ven[428].

103. Luego con mucha más razón la certeza del juicio discretivo y directivo de la prudencia debe ser afectiva y por connaturalidad, porque depende más de la certeza y rectitud del apetito debida a las virtudes morales[429]. De ambas parecen dichas estas bellas palabras de Santo Tomás: "el virtuoso es norma en las obras humanas, porque bueno es aquello que apetece el virtuoso. *Y cosa parecida hay que decir de la rectitud del entendimiento, porque es verdadero aquello que así le parece al que tiene recto entendimiento, no lo que le parece así a cualquiera*"[430]. No es ciertamente bueno lo que parece a cualquiera, sino lo que parece al prudente, que tiene el juicio y la dirección certera en armonía con la certeza de la intención recta del apetito, pudiendo aplicarse al prudente el dicho de San Agustín: "ahora entiendo el bien, porque ha sido rectificado mi corazón"[431].

Toda la verdad y toda la certeza de la prudencia están ordenadas a la acción honesta y virtuosa, dando al apetito una dirección recta: "pues la con-

---

[428] *Summa Theologiae*, II-II, 3, 2 ad 2.

[429] *Ibídem*, II-II, 47, 13 ad 2.

[430] *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4 ad 2.

[431] S. AGUSTIN, *Sermones post maurinos reperti*, ed. M. Denis, Serno 21, n. 2, revisados por G. Morin, O. S. A., p. 126, 25-26. Roma 1930.

sideración de lo que hay que hacer o realizar no pertenece al entendimiento práctico si no es por razón del hacer o realizar" [432].

Sin embargo, esa dirección supone el conocimiento del fin a conseguir, del agente a movilizar y del camino —medio— a recorrer, pues de otra suerte no sería una dirección segura y consciente [433]. Y la dificultad no está propiamente en el conocimiento del fin, que lo da con toda certeza y verdad la sindéresis y la ciencia moral, sino en el conocimiento del agente y de los medios a emplear para conseguirlo de hecho. Porque "no nos conocemos perfectamente a nosotros mismos" [434], y mucho menos a los demás con quienes tenemos que convivir y trabajar, ni tampoco poseemos un conocimiento exacto de todas las circunstancias particulares en que se ve envuelta nuestra vida individual en su continuo ajetreo. Todo es mudable y contingente en el fluir cotidiano de la vida de cada cual. Por eso decía el Sabio: son inseguros los pensamientos de los mortales y aventurados nuestros cálculos [435].

---

[432] S. TOMAS, *De Virtutibus in communi,* 7 ad 1.
[433] Cfr. *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 4, qla. 1, n. 184.
[434] *Summa Theologiae,* I-II, 109, 9.
[435] *Sab.* 9, 14.

Capítulo VI

LOS ACTOS PROPIOS DE LA PRUDENCIA

Art. 8.— El imperio o precepto, acto propio y principal de la prudencia

104. La prudencia tiene *tres actos, que son el consejo, el juicio y el precepto, de los cuales el principal es el precepto.*

En efecto, tantos son los actos de la prudencia cuantos se requieren para cumplir adecuada y perfectamente su propia función. Y para ello se requieren los tres dichos actos. Pues la prudencia, como consta por lo dicho en el artículo cuarto, es una virtud intelectual práctica sobre los agibles humanos. Por consiguiente su propia función postula que conozca la verdad práctica o *entienda* los agibles, en cuanto que es intelectual, y que, una vez conocida, la aplique a la práctica, en cuanto que es práctica. Para lo primero se requieren *dos* actos, a saber, el *consejo*, que es una inquisición o búsqueda, y el *juicio*, lo mismo que se requieren proporcionalmente ambas cosas en el discurso de la razón especulativa. Para lo segundo se requiere el *imperio o precepto,* que es la aplicación a la práctica del resultado del consejo y juicio. En consecuencia, tres son los actos de la prudencia: consejo, juicio y precepto.

105. Pero entre ellos *el principal es el precepto,* porque aquél es el principal acto de prudencia que es más próximo al fin de la razón práctica o de la prudencia, esto es, a la obra virtuosa. Ahora bien, el imperio o precepto es lo más próximo al fin de la razón práctica u obra, puesto que consiste en la aplicación de los consejos y juicios a la acción. Por consiguiente el precepto es el acto principal de la prudencia, dada la principalidad del fin en el orden práctico y la mayor proximidad a él del precepto entre los actos de la prudencia.

Se confirma lo mismo por la peculiar pertenencia del precepto a la prudencia. Aquel será el acto principal de la prudencia que es propio y específico de ella, y distinto de los actos de las demás virtudes intelectuales tanto especulativas como prácticas. Ahora bien, el mandar es el acto propio y específico de la prudencia y distintivo respecto de las demás virtudes, porque solo él conviene exclusivamente a la prudencia, mientras que los otros dos anteriores se encuentran proporcionalmente en la razón especulativa y de modo del todo semejante en la razón práctica productiva, que es el arte. De ahí que a uno se le tenga por imprudente sobre todo si falla en el precepto, aunque sobresalga en consejo y juicio, lo cual sería motivo de mayor vituperio.

Por eso escribe Santo Tomás: sobre los agibles humanos versan tres actos de la razón: el primero es el consejo, el segundo es el juicio, y el tercero es el precepto. Los dos primeros responden a los actos del entendimiento especulativo, que son la inquisición y el juicio, pues el consejo es una cierta inquisición; mas el tercer acto es propio del entendimiento práctico, en cuanto es operativo, pues la razón no puede mandar aquello que no puede ser hecho por el

hombre. Ahora bien, es manifiesto que respecto de las cosas hechas por el hombre, el acto *principal* es el precepto, al cual se ordenan los demás"[436]. Y en otro lugar: "la perfección del arte consiste en el juicio, no en el precepto"[437].

Art. 9.— La solicitud, acto secundario de prudencia

106. La solicitud se opone a la pereza o negligencia y es lo mismo que la vigilancia o diligencia, como advierte Santo Tomás en el argumento *Sed contra* de este artículo y en la introducción a la cuestión, donde se pregunta en noveno lugar si la solicitud *o* vigilancia pertenece a la prudencia. Ahora bien, "la negligencia es *sobre el acto de mandar*"[438]. Luego también al acto de mandar "pertenece la solicitud"[439]. Con razón, pues, Santo Tomás trata de la solicitud, que es un *cierto complemento del precepto,* al tratar del acto propio de la prudencia[440].

107. San Isidoro, a quien cita aquí Santo Tomás, explica el nombre de solicitud como si fuese compuesto de dos palabras: *solers* + *citus*. *Solers* o *sollers (sollus* = totus, y *ars*) es el perito o peritísimo, esto es, plena y totalmente perito; *citus*, por su parte

---

436 S. TOMAS, *Summa Theologiae,* I-II, 57, 6.

437 *Ibídem,* II-II, 47, 8.

438 *Ibídem*, II-II, 54, 2 ad 3.

439 *Ibídem*.

440 Quizá Santo Tomás tomó este acto de la prudencia de la Regla de San Benito que habla muchas veces de la solicitud, v. gr. cap. 2, 7, 14, 22, 27, 31, 36, 47, 58, 65, 71. Cf. ed. G. Arroyo, *Concordantiae*, p. 574-575. Silos 1947. Emplea también ese término en la dedicación del opúsculo *De Regimine subditorum*, a la Duquesa de Brabancia, a la que llama *"Vestra sollicitudo"*, ed. Perrier, t. I, p. 213. Cfr. *De Regno, ibídem*, n. 25, p. 241.

(del verbo *cieo*) significa movimiento rápido. El solícito, por consiguiente, según San Isidoro, sería el peritísimo y activísimo e inquieto para obrar. "*Sollicitus* —dice él— quia *solers* et *citus* atque *irrequietus*" [441].

Y un poco antes explicaba la palabra en estos términos: "*solers,* quod sit *sollicitus in arte,* et utilis. *Solers* enim apud antiquos dicebatur qui erat *omni bona arte instructus*; Terentius: Adolescentem solertem dabo" [442].

Salvo el defecto de explicar lo mismo por lo mismo, es decir, "sollicitus" por "solers" y "solers" por "sollicitus", el sentido preciso de *solícito* es el asignado por San Isidoro.

Cayetano corrige esta etimología, y piensa que solicitud se deriva de *solum* (= lugar de descanso) y de *cito* (= muevo velozmente). "Advierte —dice— si quieres penetrar en el significado propio de la solicitud, que solícito, lo mismo que solicito y solicitud, se deriva del verbo *cieo*, mediante *cito y citus*, según la gramática. Y como se dan otras composiciones diversas, como ex-cito, con-cito, sus-cito, etc., también se da la composición solli-cito, de *solo* y *cito*, cambiando la *o* en *i*, como si dijese: *muevo (= cito) ex solo,* esto es, del lugar de reposo (= *solum)*". Esta etimología la tomó de Festo, que dice: "*solicitare* es *solo citare,* esto es, mover de su lugar: pues ¿quién duda que *solum* significa *lugar*?. Así se dice también que los desterrados *(exsules)* son expulsados del lugar de su patria" [443].

---

441 S. ISIDORO, *Etymol.* lib. 10, n. 244, ML. 82, 393.

442 *Ibídem*, n. 243.

443 FESTO, *De verborum significatione,* v. solicitare, p. CCLIX. Parisiis 1584.

"Pero —continúa Cayetano— como estos compuestos no sólo se dan en activa, sino también en pasiva, como es patente en la palabra *accitus* (llamado), hablando con propiedad *sollicitus* tiene significación *pasiva*, como indicando *solo citum*, esto es movido del lugar, o conmovido, y significa *inquieto.*

Sin embargo, como *el nombre de solicitud se ha empleado para significar la inquietud de la mente sobre lo que hay que hacer, precaver y sobre lo que va a ocurrir,* lo que parece significar *propiamente* es *atención inquieta;* pues mientras estamos solícitus, atendemos inquietamente; y, a la inversa, cuando atendemos inquietamente, estamos solícitos. Y según esta significación es concorde el uso que tiene en los oradores, en los poetas y en la Sagrada Escritura.

Y en este sentido conviene perfectamente a la prudencia. Pues la *atención inquieta* para mandar, precaver, observar, aprender, etc., conviene máxime a la prudencia. De ahí que San Pablo confiese tener la solicitud de todas las iglesias (II Cor. 11, 28), y *miraba inquietantemente* cómo progresaban, en qué fallaban, qué necesitaban, etc.

No decimos esto —añade reverentemente— por corregir a Isidoro; pues él no se refería a la derivación, sino a la etimología del vocablo según la significación de la cosa o según la *semejanza de las letras.*

Al cual (S. Isidoro) cita muchas veces S. Tomás, usando estos testimonios mínimos de los Santos Padres para clarificar el asunto, especialmente en gracia de aquellos que se ocupan en la lectura de los santos doctores.

No obstante, aquella etimología le sirve para mostrar que el solícito es *active citus,* esto es, *festinus* (= apresurado); pues quien *atiende inquietamente* a

algo, lo *realiza apresuradamente,* si tiene tiempo y puede; de lo contrario no atendería inquietamente: pues quien está así busca descansar" [444].

108. Sin embargo, en realidad, ni una ni otra etimología son exactas, si bien se acerca más a la verdad la de S. Isidoro que la de Cayetano.

Sollicitudo (solicitud) se deriva del antiguo adjetivo osco *sollum* (= *totum*) y *citum* (del verbo *cio*, is ire, itum = *ser movido* rápidamente, del griego κινεω), y significa moción total o agitación, ahora a una parte, ahora a otra, y esto de repente; se trata, por tanto, de una *agitación inquieta y continua.*

De dónde provenga la palabra "sollum" es cosa discutida; probablemente provenga del griego ὅλος, del cual deriva por la aspiración de *solus y sollus* (ya que los antiguos latinos no duplicaban la letra *l*); pues los oscos vivían en la Campania, donde se situaba la magna grecia: por tanto muy bien pudo pasar del griego al dialecto latino de la región, tanto más cuanto que lo mismo ὅλος que *sollus* son adjetivos, no substantivos. Se trata, por tanto, de una derivación de ὅλος y κίνησις, como del ἕξ resulta el latín *sex.*

De la misma raíz procede *solemnis* y *solemnitas* (= solus-annius), esto es, lo que debe celebrarse con gran pompa una vez *todos los años,* con toda preparación y esplendor. Dice Santo Tomás, insistiendo en este concepto: "las *solemnidades* no fue costumbre tenerlas, sino cuando alguno se dedica *totalmente* a una cosa" [445]. Sin embargo, escribe S. Agustín: "solemnidad toma su nombre de lo que suele hacerse en el año (*solet in anno)*; así como se

[444] CAYETANO, In II-II, 47, 9, n. 1.
[445] S. TOMAS, *Summa Theologiae,* II-II, 88, 7. Cf. FESTO, *o. c.,* v. Sollo, p. 261.

habla de la perennidad del río que no se seca durante el verano, sino que corre todo el año: por tanto, así como perenne significa *per annum*, así solemne significa lo que suele en el año (solet in anno) celebrarse"[446].

"Por tanto, atendiendo a la palabra de la verdad, decimos que la Pascua ha tenido lugar una vez y no se repite, pero atendiendo a la palabra de la solemnidad, decimos que la Pascua viene todo el año"[447].

Así, pues, la solicitud importa más que un simple cuidado o vigilancia o diligencia[448]; indica eso, pero *aumentado,* al menos intesivamente

Esta diferencia la señaló magistralmente Quintiliano al escribir: "*curam* ergo *verborum, rerum* volo esse *sollicitudinem*" ("deseo cuidado en las palabras, solicitud en las cosas")[449].

Por eso fue menos exacto S. Isidoro al querer señalar la diferencia entre el cuidado y la solicitud: "la solicitud —dice— es moderada y temproal; mas el cuidado (cura) es sin moderación: por eso se llama *cura* (cuidado), porque *cor urat* (quema el corazón)"[450].

109. Los estoicos pensaban que la solicitud era sobre el *mal inminente a evitar,* y por eso importaba angustia y gran conmoción del alma. De ahí que Andrónico de Rodas la definiese: "pensamiento angustioso" ("moerentis cogitatio"): *λογισμος λυπουμένου*[451]; o también: "miedo de la cosa mentalmen-

---

[446] S. AGUSTIN, *Sermo 267,* n. 1, ML. 38, 1221.
[447] S. AGUSTIN, *Sermo 220,* ML. 38, 1010.
[448] S. TOMAS, *Summa Theologiae,* I, 22, 1 ad 2.
[449] QUINTILIANO, *Institutio oratoria,* lib. VIII, prooemio, ed. Spalding, París 1823, t. 3, p. 155-156.
[450] S. ISIDORO, *De differentiis verborum,* lib. I, litt. C. n. 88, ML. 83, 20.
[451] ANDRONICO RODIO, *De affectibus,* ed. cit., p. 571.

te concebida"[452]. Con lo cual concuerda lo que dice Cicerón: "la solicitud, enfermedad (pasión) cogitabunda"[453].

Tomándola tanto en buen como en mal sentido moral, Santo Tomás define la solicitud en general diciendo: "cierto afán (studium) puesto en conseguir algo"[454]. Y en otro lugar dice que "la solicitud significa *providencia con afán*; y afán (studium) es una aplicación vehemente del alma"[455]. También dice que significa "atención de la razón"[456].

En este sentido puede definirse, por tanto: "vigilancia diligentísima y afán de aplicarse a lo que la prudencia ha decretado y mandado, y del modo como lo ha mandado".

Se dice, en primer lugar, *vigilancia,* para expresar la máxima diligencia de la atención a ejecutar lo decretado por la prudencia.

Se añade, segundo, *diligentísima,* tanto en sentido intensivo, en cuanto a rapidez, como en sentido extensivo, por referirse tanto al bien a proseguir como al mal a evitar.

Se pone, en tercer lugar, el *afán,* en cuanto que importa aplicación o *uso activo firme y vehemente.*

En cuarto lugar, se dice *de aplicarse,* porque la solicitud dice orden a la ejecución y es la consecuencia inmediata del imperio, mirando en cierto modo a la voluntad.

Finalmente, en quinto lugar, se pone el *objeto* de la solicitud, que es la ejecución del imperio prudencial y el modo de llevarlo a cabo tal como ha sido

---

452 *Ibídem*, p. 572.
453 TULIO CICERON, *IV Tuscull.*, cap. 8, ed. cit., t. II, p. 423.
454 S. TOMAS, *Summa Theologiae,* II-II, 55, 6.
455 *In Matt.*, cap. 6, p. 106.
456 *In Ad Rom.* cap. 12, lect. 2, p. 175.

decretado, sin cambio arbitrario alguno. De ahí que mire primordialmente a la prudencia, como advierte muy bien Santo Tomás: "el movimiento pertenece a la facultad apetitiva como a principio motor; pero ha de ser *según la dirección y precepto de la razón, que es lo que da la solicitud*"[457].

Porque, efectivamente, es necesario moderar la excesiva inquietud, a la vez que vigilar diligentemente para ejecutar con rectitud, añadiendo preceptos complementarios, el precepto fundamental dentro de la continua variación de circunstancias.

110. *En conclusión, la solicitud moderada pertenece a la prudencia.*

Ello resulta claro de la noción que acabamos de dar de la solicitud como dirección y vigilancia de la ejecución del precepto prudencial, y del cometido propio de la prudencia, que es justamente dirigir y vigilar la ejecución de sus decisiones.

En efecto, tal ejecución debe ser recta o racional, no ciega. Ahora bien, la rectitud y la racionalidad en los movimientos del alma pertenece a la prudencia. Además, durante la ejecución pueden ocurrir cosas nuevas imprevistas, o cambiar las circunstancias que había cuando se profirió el imperio, puesto que los contingentes operables son muy variables, y entonces será necesario modificar el precepto anterior o acomodarlo a las nuevas circunstancias: lo cual pertenece a la prudencia. Por eso escribe profundamente Santo Tomás: "Mas como la materia de la prudencia son los singulares contingentes (libres), sobre los que versan las acciones humanas, la certeza de la prudencia no puede ser tanta que impida toda *solicitud*"[458]. En esto hay que considerar tres

[457] *Summa Theologiae,* II-II, 47, 9. Cfr. *In II Ethic.*, lect. 8, n. 475.
[458] *Ibídem*, II-II, 47, 9 ad 2.

cosas: "lo *primero* es que, supuesto un fin, la primera intención de los *consejeros* es averiguar cómo es esto, con qué movimiento o acción se puede llegar a él, y con qué instrumentos hay que contar para ello, v. gr. si a caballo o por barco. La *segunda* intención es averiguar, supuesto que a un fin se puede llegar por muchos medios, por cuál de ellos se llega más fácilmente y mejor. Y esto pertenece al *juicio*, en el cual a veces algunos fallan aunque hayan acertado en la averiguación de los caminos aptos para llegar al fin. La *tercera* intención es, supuesto ya averiguado que no hay más que un instrumento o un movimiento o que solamente uno es el óptimo para llegar al fin, *preocuparse de cómo se ha de llegar con él al fin.* Para lo cual se requiere *constancia y solicitud*" [459].

Por eso observamos que los artífices, v. gr. los arquitectos, que hicieron el plano y ordenaron la obra, vigilan continuamente a los ejecutores para que obren conforme al plano y no se aparten de él ni a derecha ni a izquierda.

111. *Se confirma* esto mismo, porque a la prudencia pertenece *imponer eficazmente* su precepto a los movimientos de la voluntad y del apetito sensitivo. Lo cual no le sería posible sin la solicitud, porque el precepto se da aquí y ahora y a éste, y por tanto debe aplicarse inmediatamente aquí, ahora y a éste, porque de lo contrario, al variar la materia, varía la rectitud del imperio. Por eso, tanto y más velozmente como cambian las circunstancias de tiempo, lugar y persona, debe hacerse la aplicación, esto es, en el instante, sin demora de tiempo, de modo fulgurante. De ahí que los prudentes tomen los conse-

[459] *In III Ethicorum,* lect. 8, n. 475.

jos tarde y lentamente, pero aplican rapidísimamente a la acción las decisiones tomadas: "por eso dicen los proverbios que es necesario ejecutar velozmente lo que ha sido determinado en consejo, pero los consejos deben ser largos" [460].

Muy bien, por tanto, dijo Cayetano que "la solicitud es parte del intelecto práctico que aporta una vigilancia inquieta a la ejecución de las obras" [461].

[460] *In VI Ethicorum*, lect. 8, n. 1219.
[461] CAYETANO, *In Lucam*, cap. 10, v. 41, ed. cit., t. 4, p. 220.